أفلاطون

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات
الكويت

دار القلم
بيروت - لبنان

خلاصة الفكر الأوربي

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوي

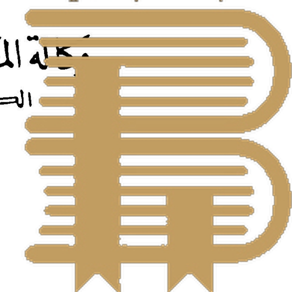
أفلاطون

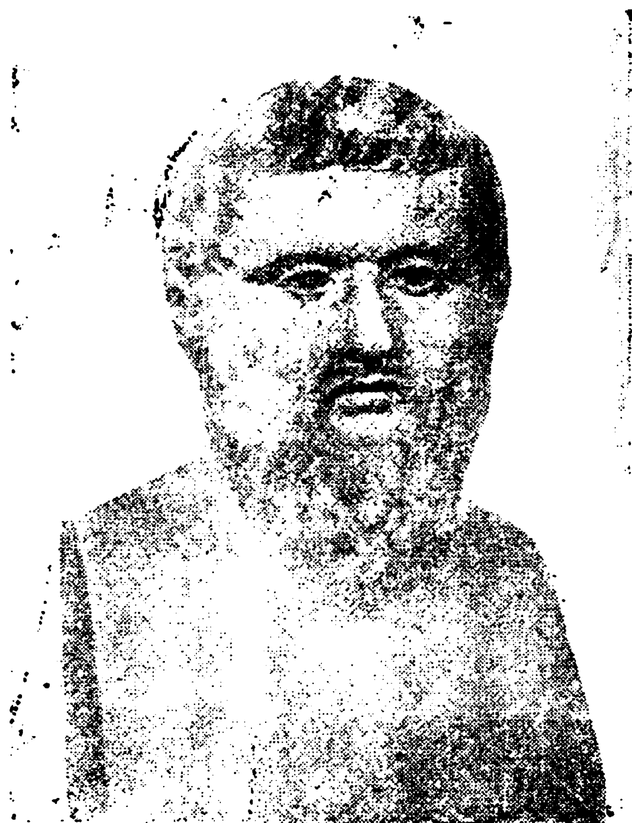
الناشر

وكالة المطبوعات — الكويت

دار القلم — بيروت ـ لبنان

١٩٧٩





أَفْلَاطُون

(٤٢٨ — ٣٤٨ ق . م)

تصدير عام

فكر يتطور حيًّا فى توثب ومرونة ، وعالم معقول فنِىَ فيه المحسوس وحلّق فى سمائه فيض زاخر من الصور الأزلية الرفافة فى نور الخير ؛ وانسجام رائع فى كونٍ تكتنفه الروح الإلهى من كل نواحيه ، وهيمنت عليه من ذروة الجود فى نظام حىٍّ معقول ؛ وثباتٌ أبدى ارتفع فوق الزمان الموهوم ، وتحالل من عدم المادة البرّاق ؛ وحب قُدْسى شاع فيه القلق المترجّح بين حرمان النعيم ونعيم الحرمان ، فكان سَوْرة من الوجْد المشبوب فيها حنين مُلِحٌّ إلى امتلاك المعقول ؛ ونفس شاردة تهيم على وجهها وسْط المحسوس ، تنشد عبثاً سبيلها الحق إلى الوطن المفقود ؛ وعقل مُرْهف يرتاض هاوياً فى كلٍّ من التصورات عضوى التركيب مِنْؤه الحركة ومِنْؤه الحياة ؛ وفضيلة كالبَلّور الناصع استحالت إليه الروح ، الروح التى لا حياة لها إلا كعضوٍ حىٍّ فى دولة مُثْلى باركت حولها أنبل الأحلام .

تلك صورة أفلاطون . صورة حية خالدة ، ستظل الإنسانية تستلهمها فى حماسة وإخلاص مهما امتد بها الزمان ، لأن فيها

أروعَ تعبير عن الجانب الإلهى فى الإنسان . ستتجه إليها ، وإليها وحدها ، حينما يرهقها الواقع بما ينطوى عليه من تفاهة ووضاعة ؛ وستذكرها ، هى وحدها ، حين يرتفع إليها ، من أعماق الوجود ووراء ضباب المحسوس ، نداء يهتف : عُلُوًّا بالقلوب ! وستعبر مراحل شاسعة من الزمان ، وتختلف عليها من الأحداث والخطوب ألوان ، لكنها لن تجد نجماً تستهديه ، حين تشعر بأنها قد ضلت الطريق ، غيرأفلاطون . فما استيقظت الروح الإنسانية يوما من الأيام — من بعده — إلا ارتبطت هذه اليقظة بأفلاطون . وفى كل لحظة من هذه اللحظات الحاسمة فى تطورها الحضارى ، كانت تصوُّره بصورة جديدة تعبر عن حالها آنذاك ؛ وفى هذا يقوم خلودُ أفلاطون .

فخلوده إذَن فى قدرته على الحياة من جديد ، وفى صور جديدة ، لا ينقطع مددها على اختلاف الأزمنة والأجيال .

وكل صورة من هذه الصور تختلف عن الأخرى إذن ، وَفقاً لروح الحضارة وروح التطور العام فى داخل كل حضارة . وكل منها صادق بالقدر الذى يحسن به التعبير عن تلك الروح ، وحسب لحظة التطور التى تعانيها حينذاك : فأفلاطون الحقيق

المدارس السقراطية الصغرى

فهرس الكتاب

ليس ذلك الهيكل البالى الراقد فى دموس التاريخ ، بل هو الأسطورة الحية المتجددة التى تنمو متطورة فى ضمير الإنسانية على مدى الزمان . وكثيراً ما تكون الأسطورة أصدق من التاريخ . أستغفر الله ! بل هى دائماً أصدق منه ، لأنها حياة تتجدد دماؤها على مر الأيام ، وروح خصبة تستلهمها العصور المتطاولة باستمرار . فأفلاطون الحقيقى هو ذلك الرمز الأعلى للحنين السامى الذى يعانيه الإنسان فى أعلى لحظات الوَجْد حين يتصاعد بروحه إلى مرتبة الإله ؛ هو الروح النورانية التى تملأ بوجودها الكونَ حقاً وخيراً وجمالا ، وتُضفى على كل ما تمسّه نوراً من العقل أوعقلاً من النور ؛ هو ، فى كلمة واحدة ، أفلاطون « الإلهى » كما نعتوه من قديم الزمان .

وأفلاطون ، هذا الحى ، هذا المُلْهِم الأكبر ، هو الذى نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل : نقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا ، قدر المستطاع ، أن نستخرجها كما هى فى مُنْحَف التاريخ ، أعنى كعضو حىٍّ فى روح الحضارة اليونانية . مَثّل ، هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو ، صيف هذه الحضارة ، أى أوْجها وأعلى ما بلغته من سموٍّ حضارى ؛ وهم من أجل هذا يكوّنون ثالوثاً عضوياً متحد

الأقانيم : الأب فيه سقراط ، والابن أرسطو ، والروح القدس أفلاطون ، إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه . واستعنا في إعداد هذه المادة بالنتائج التي انتهى إليها قرنٌ من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة ، استخلصناها نقية من غبار النقد الفيلولوجي ، وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضاري والتجربة الحية ، حتى أتت في النهاية تمثالا من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان.

لكنه تمثالٌ على كل حال ، ندع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه في نفوسهم ، حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة ؛ ويُشيع في باطنهم روحاً جديدة يصورونه على غرارها ، فيكون يَنبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحي المنشود .؟

ديسمبر سنة ١٩٤٢ عبد الرحمن بدوي

صيف الفكر اليونانى

خصائص الفلسفة اليونانية

فى العصر الثانى

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثانى طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقى بالآلهة ودراسة صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكون مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمى . والفلسفة الطبيعية كانت هى الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس فى كل شىء ؛ كما أنهم كانوا واحديين — إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم — أى يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شىء فى الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية فى بلاد اليونان بدأت تتطور تطوراً هائلا فى القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من ثقة ونفوذ عند الطبقة المثقفة بأسرها ،

واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم، فلم يعودوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التى وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التى وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا لنلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يحملوا على هذه العادات الشعبية، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب فى الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج فى البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة فى تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التى وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بعنايتهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذى شعر به الناس بإزاء المذاهب الطبيعية القديمة ؛ وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو الممهدين لقيام نوع آخر من الأبحاث مختلف كل الاختلاف، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التى وثق بها السابقون قد تزعزع أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التى كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من

قبل أمثال هرقليطس وبرمنيدس وديموقريطس وأنكساغورس. ولم تكن حركة السوفسطائية - كما رأينا فى «ربيع الفكر اليونانى» - حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر، وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاداً فى قوة الروح اليونانية، بل كانت تمثل، على العكس، قوة جديدة شاعت فى هذه الروح، فشعرت برغبة ملحة فى إيجاد نظرة جديدة فى الوجود؛ ومن هنا نفهم بماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك فى العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية. فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية، بينما نزعة الشكاك تمثل، على العكس من ذلك، نفاد هذه القوى واضمحلالها.

فكان لا بد إذن، تبعاً لهذا، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً فى الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام. ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة فى هذه النواحى كلها هو المنهج الذى سار عليه السابقون — ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح، وفساد الأخلاق يرد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل مايقتضيه الموجود - نقول إنه نظراً إلى هذا كله، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول، أى كان عليها أن تبدأ من الإنسان كى تصل إلى الطبيعة، لا من الطبيعة كى تصل يوماً ما إلى الإنسان.

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث فى العلم والمدركات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذى يجب أن يسير عليه الإنسان كى يصل إلى المعرفة. أما نقطة الابتداء فى العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هى خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فيتجه البحث أولا إلى الماهيات ويعد الوجود الخارجى ثانويا بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقى فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لابد للانسان أن يراعى جميع النواحى للشىء الواحد ومختلف الصفات التى تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التى تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالكتيكى .

أما من ناحية موضوع العلم ، فان العلم يجب أن يتجه إلى الإنسان فى كل مظاهره أولا وقبل كل شىء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات . فعلى الرغم من العناية بها ، فانها ستأتى فى مكان ثانوى ، لأنه لما كان الوجود الحقيقى عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فان هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسى ، وستكون الطبيعيات فى مركز ثانوى بازائه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات

هو ما بعد الطبيعة ؛ أعنى من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فسيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد عند سقراط ، فان هذا لم يبحث فى شىء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقورينائيين . وأرسطو نفسه الذى جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع — يذكر صراحة فى المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف ٢ ص ٩٨٢ ب ٤ — ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فمن هذه النواحى الثلاث إذن سنجد الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا فى الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فان فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات فى نظرية المعرفة ، فهى إذن معنية بالبحث فى نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقى ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التى نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فانه من الواضح أنهم متفقون جميعاً فى هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقى عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون فى هذا الصدد هو

فى أن أفلاطون جعل الصور مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً غير منفصلتين ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقى دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات إذا سيكون كل وجود — فى هذه الحالة — مرتبطاً بوجود الماهية ، مما يضفى على الماهية قوة أعظم فى الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية فى العصر الأول إلى البحث فى أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهراً مادياً صرفاً ، كان اتجاهها فى العصر الثانى إلى البحث فى الماهيات أولا، وإلى حسبان أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقى ليس الوجود المادى بل الوجود الروحى أو وجود الماهيات وبعد أن كانت المعرفة فى العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التى يجب أن تسير عليها والمصادر التى يجب أن تصدر عنها، نرى البحث فى العصر الثانى يتجه إلى أصول المعرفة ، وأى هذه الأصول جدير بالثقة فيه ، وأى منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكى يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة فى العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث فى نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة فى العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم — من كون فلاسفة هذا العصر الثانى

يقولون بأن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات — أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا النزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوعى أو « الأنا » هو كل الوجود — كما سنرى ذلك فيما بعد فى الفلسفة الحديثة فى المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته — فان مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر فى بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية فى مقابل الموضوعية ، التى ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثانى تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت فى العصر الثالث : فان الذاتية فى هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثانى كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هى النظر . وكذلك الحال سواء عند أفلاطون وعند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يعنوا بالطبيعيات أية عناية ، أما فى العصر الثانى فاننا نرى أنه — على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق — فان أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولمذهبه فى الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات وأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . — كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجى ، وإما انهم لم يجدوا

من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثانى لايفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعنى كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة ، ويبحث كثيرا فى واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثانى لم يحاول الفصل بين السياسة والأخلاق . ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هى الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأى شىء خارجى ، كما هو واضح فى الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث . وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هى الخضوع والتسليم لكل ما تأتى به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحلل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهى التى ظهرت جلياً فى العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مجهولة تقريباً لدى رجال العصر الثانى .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور فى العصر الثانى ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى فى هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثانى يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وثانيهم

أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التى ذكرناها عن العصر الثانى نجدها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هى العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها فى النهاية إذن إلى الماهيات وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسى فيجعل لها وجوداً مستقلا مفارقاً للموجودات ، قائلا إن صلتها بالموجودات الحسية هى صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقى ، أما وجود الهيولى فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والهيولى متصلتين ، وهو إنما يلجأ الى هذا لأنه وجد ان الهيولى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فاذا ذهبت الماهية ذهب الباقى أو العرض ؛ والهيولى عند أرسطو هى انفعال صرف تجرى فيها التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقى ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلا دائما أبداً بوجود الهيولى .

وهكذا نجد أن الخصائص التى ذكرناها عن هذا العصر توجد كلها عند ممثلى هـــذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة

وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الإنحراف عن رؤساء المدارس التى هى تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهى الميغارية والكلبية والقورينائية أما مدرسة أفلاطون فهى الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هى المشائية . والشيء الذى يفرق بين هده المدارس من ناحية وبين رؤساء هـذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة فى تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثانى : فبعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكلبيون مثلا والقورينائيون،واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال فى المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذ المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذى مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

سقراط

سقراط

الناظر إلى تاريخ الكتابة عن الفلاسفة يجد هؤلاء ينقسمون قسمين : قسما تكون فيه الحياة متصلة أشد الاتصال بالمذهب ، ولا يمكن أن يفهم الواحد منهما دون أن يحسب حساب للآخر ؛ والقسم الثانى هو هؤلاء الفلاسفة الذين يمكن أن يفصل بين فكرهم وبين حياتهم فصلا كبيراً ، بل وفصلا تاماً فى كثير من الأحيان . وعلى هذا نرى أنه يجب على مؤرخ أى فيلسوف حين يريد أن يكتب عنه، أن ينظر إلى هذه التفرقة ، فيعرف أولا إلى أية طائفة من الطائفتين ينتسب الفيلسوف الذى هو بصدد الكلام عنه . فهناك أولا الطائفة الأولى ، وهذه الطائفة لا يمكن أن يفصل بين حياتها ومذهبها ، لأن فلاسفتها يحققون فى هذه الحياة نفس المذهب ، أو لأنهم لم يكتبوا شيئاً ، وإنما قدموا مثلا أو حياة ، ومن هذه الحياة نفسها يستخلص المذهب الذى يدينون به — ونستطيع أن نسمى أصحاب هذا القسم باسم الفلاسفة الوجوديين ، أى هؤلاء الذين يكون وجودهم جزءاً لا يتجزء من أقوالهم ونظرياتهم . وحينما يبحث المؤرخ فى أمثال هؤلاء ، يجب عليه أن يتتبع أطوار حياتهم ، وأن يعنى بالظواهر الرئيسية التى تلخص مضمون حياتهم الروحية فيبحث فيها ويحللها قدر المستطاع . وأوضح مثال لهذا النوع من الفلاسفة سقراط فى العصر القديم ، وكيركجورد ونيتشه فى العصر الحديث . أما رجال الطائفة الثانية

فيمكن أن يفصل مذهبهم عن حياتهم ، وأن يستمر هذا المذهب يحيا مع ذلك . ويؤثر تأثيراً تاماً أو شبه تام بعيداً عن أصحاب المذهب ، لأن أصحاب هذا المذهب يتجهون اتجاهاً تاماً إلى الحقائق، أو يبحثون عما يسمونه باسم الفلسفة الخالدة .

ولما كان سقراط من النوع الأول ، فلا بد لنا أن نتحدث طويلا عن حياته ، محاولين أن نستخرج الظواهر الرئيسية فى هذه الحياة، وأن نتتبع قدر المستطاع التطور الروحى لسقراط .إلا أن هذا العمل — ويا للأسف — غير ممكن بالدقة ، بالنسبة لسقراط ، لأن المعلومات التى لدينا عنه معلومات تافهة ضئيلة ، لا نستطيع أن نتبين منها المنحنى الذى سار عليه تطوره الروحى : فتاريخ ميلاده ليس معروفا ، كما أن تربيته الأولى غير معلومة لنا تماماً ، وكل ما يمكن قوله هو أن هذه التربية أو هذه النشأة ، كانت فى عصر زاهر من عصور أثينية ، وهو العصر الذى تلا الحروب التى قامت بين اليونان والفرس . فكانت أثينية فى أوج ازدهارها ، وكان رجالها ممتازين حقا ، خصوصاً بركليس وأصدقاء بركليس . أما وسائل التربية فى ذلك العصر فقد كانت تنقسم قسمين : فهناك من ناحية مدارس تعنى بالتعليم المنظم ، وهناك من ناحية أخرى الاتصال المباشر بالعظماء ذوى العقلية الممتازة . أما بالنسبة إلى المدارس فيلاحظ أن سقراط ، نظراً إلى حالته الاجتماعية ، لم يكن فى مقدوره أن يتابع الدراسة بها ـ ولكنه استطاع أن ينشأ تنشئة ، حسنة فى أغلب الظن ، عن طريق الاتصال المباشر الحى

بأكابر الناس ، وهذا كان فى مقدور كل مواطن أثينى ، إذ لم يكن هناك حينئذ ذلك التميز الكبير بين الطبقات كما هى الحال عندنا اليوم مثلا . فمن هذا الطريق يمكن أن يقال إن سقراط قد ترى تربية لا بأس بها . أما العلوم التى تلقاها فنذكر منها أولا الرياضة البدنية والموسيقى ، يضاف إليها أيضاً علم الفلك. ولكننا لا نعلم من هم الأساتذة الذين تتلمذ عليهم وأخذ عنهم هـــذه الدروس . أما الكتب التى يمكن أن يكون قد استفاد منها ، فمعلوماتنا غير موثوق بها ، وكل ما يمكن أن يذكر فى هـذا الصدد ـ استخلاصاً من محاورات أفلاطون أو من المناظرات التى كان سقراط يقوم بها مع المدارس الأخرى ـ نقول إن كل ما يمكن أن يقال عنه إنه عرف شيئاً عن مذاهب برمنيدس وهرقليطس والنريين وأنكساغورس ؛ أما أنباذوقليس فليس من المحتمل أن يكون قد عرف الشىء الكثير عن مذهبه. ويذكر عن سقراط أيضاً أنه لقى أنكساغورس وأخذ عنه ، إلا أن هذه الرواية ليست بمؤكدة تماماً . وعلى كل حال فيبدو أن سقراط قد عرف شيئاً من مبادىء هؤلاء ، لأنه يناقشهم مناقشة العارف لمذاهبهم . ولكن هنالك صعوبة أخرى تعترض الباحث ، تلك هى : إلى أى حد نثق بما يرويه أفلاطون عن سقراط فى محاوراته؟ إن كل ما يقال فى هذا الباب لا يمكن أن نأخذ به عـــلى علاته ، فلا يمكن أن يقال إلا فى صيغة الاحتمال .

بهذا انتهى الطور الأول من أطوار حياة سقراط ، وهو الطور

الذى نستطيع أن نسميه باسم « طور الطلب » ، جريا على ما يسير عليه مؤرخو الفلاسفة من الألمان ، الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار أو أدوار: الطور الأول طور الطلب ، والطور الثانى طور التنقل ، والطور الثالث طور الأستاذية — نقول إن الطور الأول وهو طور الطلب فيما يتعلق بسقراط قد إنتهى، وابتدأ الطور الثانى بعد إبتداء الحرب البلوبنيزية (٤٣١ - ٤٠٣ ق . م) فان سقراط قد اشترك فى هذه الحرب ، وشوهد يؤدى واجبه فيها تمام الأداء . ولقد ابتدأ تفكيره المستقل وتكريسه حياته للفلسفة وحدها ابتداء من تلك الفترة ، وساعده على ذلك وحى يزعم أنه تلقاه فى دلف يأمره بالبحث عن الحقيقة ؛ فاستمر سقراط فى هذا الطريق حتى استطاع أن يكون لنفسه شيئاً من الفلسفة . وانتهى هذا الطور وجاء الطور الثالث ، طور الأستاذية ، وحينئذ كون لنفسه جماعة من الأتباع والتلاميذ يسيرون خلفه بانتظام واستمرار ، وكان هؤلاء غالباً من علية القوم فى أثينية وبخاصة الشباب . ولكن هذه الجماعة لم تكن منظمة كل التنظيم : فكان يدخل فيها من يشاء وفى أى وقت يشاء ويخرج منها حين يشاء ، ولو أن البعض من هؤلاء الأتباع قد استمر مخلصاً لسقراط طوال حياته . ولم يكن سقراط يقصد أن ينشىء مدرسة بمعنى الكلمة ، وإنما كان يحاول دائماً أن يتحدث إلى الناس كى يكتشف وإياهم الحقيقة . وكان يقوم بهذا فى كل مكان : فى الأسواق ، والمجامع ، والمجتمعات الرياضية ، أى أنه لم يشأ أن

يكون مدرسة محدوده معينة ، كما أن طريقته فى البحث لم تكن تلائم إيجاد مدرسة ، لأن أول شرط من شروط المدرسة أن يكون إلقاء المذاهب أو المبادئ فى شيء يشبه العرض على التلاميذ ، بينما كان هو على العكس من ذلك يبحث فى حرية مطلقة وبأية مناسبة ، ولو أنه كان فى كثير من الأحيان يختار الموضوعات اختياراً ، ويستثير المستمعين من أجل البحث فيها.

خلق سقراط : اختلف المؤرخون منذ عهد قديم ، بل منذ موت سقراط نفسه ، فى أخلاقه . فمنهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا ، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهماً شنيعة . أما الأولون ، وهم الأتباع ، فيتفقون جميعاً فى أن سقراط كان متصفاً بصفات الصلابة والقناعة وضبط النفس ، وكان فى صلاته بالناس رقيقاً محبوباً من التلاميذ ، كما كان دائماً ، حتى فى المآدب التى يكثر فيها السكر والعربدة ، هادئاً محتفظاً بكيانه العقلى . وكان من ناحية أخرى مواطناً شديد الإخلاص لوطنه . فكان يحترم قوانين الدولة ، وكان مخلصاً فى حمايته الشعب من الطغاة مهما كلفه ذلك من ثمن ، وكان يؤدى الخدمة العسكرية تأدية خليقة بكل تقدير . وكان يتعشق وطنه لدرجة أنه لم يغادره لحظة واحدة إلا فى مناسبات قليلة جداً ، هى بعض الأعياد .

وفى هذه الصفات يظهر سقراط بمظهر الابن الحقيقى للروح اليونانية . إلا أن هناك صفات أخرى تخرجه عن هذه الروح ، وتمثل اتجاهاً جديداً فى تطور الروح اليونانية يخرجها عن صفاتها

الأصلية الرئيسية . ذلك أن اليونانى ، كما رأينا عندما عرضنا لخصائص الروح اليونانية فى « ربيع الفكر اليونانى » ، كان يحاول دائماً أن يحقق ذلك الإنسجام التام بين المظهر الخارجي والمظهر الباطن ، وكان يجعل نصيب الطبيعة الخارجية كنصيب الطبيعة الداخلية سواء بسواء . أما سقراط ، فعلى العكس من ذلك : لم يهتم بالمظهر الخارجى ولا الجمال الحسى أدنى اهتمام . بل انصرف انصرافاً شبه كلى إلى الباطن ، فارتفع بحياته الباطنة ارتفاعاً تاماً ، حتى كان كثيراً من الأحيان فى شبه ذهول لاستغراقه فى تأمل باطن ، ومثل هذا لم يكن متفقاً مع الروح اليونانية ، خصوصاً وأن هذه الحال قد وصلت بسقراط إلى حالة مرضية ، وهو ما اعتاد المؤرخون أن يسموه باسم جنى سقراط .

جنى سقراط : ونظرية الجنى هذه قد اختلف فيها المؤرخون اختلافاً كبيرا . ولما لها من أهمية كبيرة بالنسبة إلى الاتجاه العام فى فلسفة سقراط يجدر بنا أن نعرض لها فى شيء من التفصيل .

وهنا يلاحظ أن الذين كانوا من خصومه قد قالوا إن هذه الحالات التى عاناها كانت حالات مرضية ، وهذه الحالات المرضية راجعة إلى مرض عقلى عنده . ولكن كان من غير الممكن أن تكون الحال كذلك ، فكان على التلاميذ أن يجدوا تفسيراً لهذه الحالات التى يشعر بها أحياناً كثيرة . والذى أعار هذه المسألة أهمية كبرى لأول مرة اشليرماخر (١) . فقد قال إن هذا الذى يذكر عن سقراط ليس شيئاً من الجنون ، وإنما هو صوت باطن كان يأتى إليه فى

بعض الأحوال فينبهه إلى الطريق الذى يجب أن يسلكه فى المسائل الخطيرة التى تعرض له فى حياته ـ وهذ الصوت كان صوت نهى فى أغلب الأحوال ، أي لم يكن صوت أمر ، وإذا ظهر مباشرة أنه أمر ، فهو فى الواقع بطريقة غير مباشرة نهى،وهو لايظهر له إلا فى الأحوال الخطيرة جداً التى تظهر أمامه : فقد ظهر له خصوصاً فيما يتصل بالدفاع عن نفسه حين محاكمته إذ أبى القيام بهذا الدفاع بناء على هذا الوحى ؛ وظهر له مرة ثانية من قبل حين أراد أن يسلك الطريق الفلسفى وينصرف عن الاشتغال بالمسائل العامة ، فنى هذه الحالة أيضاً جاء له الوحى أو هذا الصوت الذى كان يناديه . ويلاحظ أن هذا الصوت كان يأتى إلى سقراط بالنسبة إلى موضوعات مختلفة ، فكان يأتى إليه تارة فيما يتصل بمسائل أخلاقية ، وتارة أخرى فيما يتصل بمسائل عملية . إلا أنه لم يكن يأتى إليه فيما يتصل بالمسائل الفلسفية الصرف ، لأن هذا الهاتف كان مصدره شعوراً غامضاً أقرب ما يكون إلى اللاشعور ، وإذا كان هذا شأنه فلا يمكن أن يكون أساساً للمعرفة الفلسفية عنده ، لأن المعرفة الفلسفية فى نظره يجب أن تقوم على قواعد من الفكر الواضح الشعورى ، ويجب أن تكون الأفكار الفلسفية أفكاراً واضحة مشعوراً بها كل الشعور ، فلا يمكن أن تكون صادرة عن اللاشعور . ومعنى هذا أن الهاتف لم يكن ليأتى إليه فيما يتصل بالمسائل الفلسفية .

ويمكن القول بوجه عام إن هذا الهاتف كان يأتيه على صورة

شعور عام لا يستطيع التعبير عنه ، ولكنه قوى ملح مع ذلك يغمر نفسه . وحين لا يجد البراهين العقلية الواضحة يقول بأن هذا الذى يسير عليه أو يأمر أتباعه به ، إنما هو صادر عن هاتف أو وحى أوحى به إليه . وقد حاول البعض أن يفسر هذا الهاتف بأنه الضمير ، إلا أن فكرة الضمير لا يمكن أن تكون متفقة تمام الاتفاق مع طبيعة هذا الهاتف ، لأنه كان يتصل بالأعمال المستقبلة والأشياء التى ستحدث فى المستقبل ، أما الضمير فيتصل بالأشياء الماضية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان هذا الهاتف يوضح له النتائج التى ستنجم عن العمل الذى سيقدم عليه ، بينما الضمير لا يوضح لنا ذلك ، وإنما أهمية الضمير فى أن ينظر إلى النتائج بعد أن تحدث ، فيحكم عليها بالخير أو بالشر . وهذا الهاتف لم يكن يقول لسقراط إن هذه النتيجة أو تلك سيئة أو حسنة ، وإنما كان يقدم إليه النتائج المستقبلة التى ستترتب على العمل الذى يريد أن يقدم عليه .

لكن يلاحظ بوجه عام أن هذا الهاتف يمثل روحاً جديدة ظهرت غريبة نافرة بالنسبة إلى الروح اليونانية الحقيقية ، لأن مصدر هذا الهاتف الروح الباطنة الخصبة التى كانت تشيع فى نفس سقراط ، وهو يدل على ارتفاع وقوة شديدة فى هذه الباطنية أو الحياة الباطنة عند سقراط ، فهو إذن يعبر عن تلك الخاصية التى ذكرنا أن سقراط افترق بها افتراقاً كبيراً عن الروح اليونانية : خاصية الاختلاف بين الخارج والباطن ، وطغيان الباطن على

الخارج طغياناً كبيراً .

مصادر معرفتنا لسقراط : لم يخلف سقراط أثراً نستطيع منه أن نتبين مذهبه كما يعرضه هو بنفسه ، وكل ما لدينا أقوال نسبها إليه تلاميذه ، تصور سقراط في صور تختلف حسب الراوين . وحتى هذه الروايات القديمة ، روايات تلاميذه ، نجدها هي أيضاً تختلف فيما بينها وبين بعض . ولا يقتصر الاختلاف على الاختلاف بين رواية هؤلاء التلاميذ وبين رواية أولئك الذين أرادوا أن يقدحوا في سقراط .

ومصادرنا الرئيسية التي نعتمد عليها في هذا الصدد ثلاثة : الأول أفلاطون ، والثاني أكسينوفون ، والثالث أرسطو . وقد اعتاد المؤرخون القدماء أن يعتمدوا اعتماداً كبيراً على رواية الأول ، وألا يأخذوا برواية الثاني إلا إلى حد محدود . بيد أن المؤرخين ابتداء من بريكر عارضوا هذه السنة ، فعدوا الرواية الصحيحة هي رواية إكسينوفون . أما أفلاطون فروايته ليست بصحيحة في جميع أجزائها — ونستطيع تبعاً لهؤلاء أن نعتمد عليها فقط حينما تكون متفقة مع رواية إكسينوفون ، أي أن رواية أفلاطون رواية ثانوية ، والرواية الحقيقية التي يجب الأخذ بها هي رواية إكسينوفون . إلا أن رأي بريكر وأتباعه قد عورض معارضة شديدة في أوائل القرن التاسع عشر على يد اشليرماخر ومن تبعه من الفلاسفة والمؤرخين في هذا القرن . فقد قالوا إن إكسينوفون أولا لم يعرض كل مذهب سقراط ، لأن الغرض

الذي قصد إليه وتوخاه من كتابة « ذكرياته » هو الدفاع عن سقراط بإزاء التهم التي وجهت إليه ، ولما كانت هذه التهم عملية متصلة بالدين والأخلاق فان إكسينوفون لم يشأ تبعاً لهذا أن يذكر شيئاً عن مذهب سقراط الفلسفي بوجه عام . ويلاحظ ثانياً أن إكسينوفون لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة ، فكان من السهل ، أو من المحتمل جداً ، أن يكون قد عجز عن فهم الكثير من مذهب أستاذه ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان رجلا عملياً عنى بالسياسة وخاض غمارها طوال حياته . ويضاف إلى هذين السببين سبب ثالث أو اعتبار آخر ، هو أن إكسينوفون لم يكتب مذكراته هذه إلا بعد وفاة سقراط بمدة طويلة ، ولم يعرف الأشياء التي ذكرها معرفة عيانية ، بل عرف أكثرها من رواية شهود أو من أقوال متناثرة هنا وهناك ، فلا يمكن إذن أن نقول إن هذه الروايات التي أوردها يجب أن يوثق بها تماما على أنها الوثيقة الصحيحة التي تمثل مذهب سقراط أحسن تمثيل .

وفضلا عما ذكرنا من أسباب ، يلاحظ أن إكسينوفون يمثل سقراط في صورة شعبية وكأنه فيلسوف شعبي يحاول أن يرشد الناس ويتبع تقاليد الشعب الأثيني وقوانينه ، فمثل هذا التصوير لسقراط لا يمكن أن يتفق ووقائع التاريخ . لأنه إذا كان سقراط هذا الفيلسوف الشعبي الذي ينصح الناس باتباع القوانين ولا يجدد شيئاً ، وليس له نصيب في تغيير الفلسفة تغييراً كلياً من فلسفة طبيعية إلى فلسفة ماهيات وتصورات ؛ نقول إنه إذا كان سقراط

على هـذا النحو ، فان هذا لا يتفق مع ما هو معروف من أن شخصيات ممتازة حقا من الناحية الفلسفية قد تعلقت به لمدة طويلة بل حتى موته — إذ كيف يتصور أن فيلسوفاً ممتازاً مثل أفلاطون، أو مثل إقليدس الميغارى، يظل متعلقاً بسقراط هذا التعلق إذا كان هو ذلك الفيلسوف الشعبي البسيط الذى يصوره لنا إكسينوفون ، ولم يكن الجند الكبير للاتجاه الفلسفى فى بلاد اليونان ؟

ثم إن أرسطو يذكر لنا أن سقراط هو صاحب اتجاه جديد فى الفلسفة اليونانية . وأرسطو قد عرف الشىء الكثير عن سقراط معرفة صحيحة لا شك فيها . فكيف يصفه بهذا الوصف إذا لم يكن سقراط غير هـذا الفيلسوف الشعبي الذى يقدم لنا صورته إكسينوفون ؟ إن هذه الأسباب كلها قد دفعت المؤرخين المحدثين إلى عدم الاعتماد على رواية إكسينوفون وحدها والأخذ، إلى جانب هذه الرواية ، بغيرها من الروايات . ومن ثم لم يكن فى وسعهم إلا أن يأخذوا برواية أرسطو إلى جانب الروايتين المتقدمتين .

أما فيما يتعلق برواية أفلاطون فلم يكن من المستطاع طبعاً أن تعد هذه الرواية صحيحة كل الصحة لأن سقراط لم يقل فى الحقيقة كل ما نسب أفلاطون إليه من أقوال، وإلا فسيكون معنى هذا أن نلغى وجود أفلاطون بوصفه فيلسوفاً . فمن الطبيعى إذن ألا نأخذ إلا بالشىء اليسير مما يرويه أفلاطون ، لا بكل ما يورده على لسان سقراط . ولكن إلى أى حد نستطيع أن نأخذ بروايته ؟

هنا يجب أن نجد مقياساً نحدد عن طريقه المدى الذى نستطيع أن نصل إليه فى أخذنا برواية أفلاطون .

يبدو لنا أن أول شيء يتصف به هذا المقياس هو أن اتفاق إكسينوفون مع أفلاطون يؤذن بأن أفلاطون لابد أن يكون صحيحاً فى روايته ، لأن إكسينوفون لم يزد شيئاً على ما قال به سقراط . هذا هو الوجه الأول من المقياس ، أما الوجه الثانى فهو أننا نستطيع أن نقول إن الروايات التى ذكرها أرسطو متصلة بسقراط يجب ، حين تكون متفقة مع ما يقوله أفلاطون ، أن تكون روايات صحيحة ، لأن أرسطو قد عرف مذهب سقراط معرفة صحيحة ؛ على الأقل عن طريق التلاميذ ثم بواسطة أستاذه أفلاطون . فكل ما يورده أفلاطون إذن ويكون فيه متفقاً مع ما يورده أرسطو — صحيح .

إلا أن هذا المقياس مقياس ساذج لا يحل المشكلة إلا إلى حد قليل . لأن هذه الروايات تختلف اختلافا كبيراً فيما بينها وبين بعض حتى فى المسائل الرئيسية . واختلافها هذا الاختلاف لا يمكن أن يسمح لنا بأن نستخلص مذهب سقراط الحقيقى كاملا ، وعن طريق بيان هذه الاختلافات نستطيع أن نحدد قيمة الروايات المختلفة . ولكن عرضنا لهذه الروايات هو فى الوقت نفسه عرض لفلسفة سقراط . وأول ما نلاحظه هو أن الاختلاف يبدو فى ماهية سقراط نفسه . فأفلاطون يصور سقراط فيلسوفاً مشتغلا بالبحث فى نظرية المعرفة ، وفى إقامة قواعد أخلاقية

على أساس علمى . بل يصور سقراط أيضا مشتغلا بالطبيعيات ولو إلى حد بسيط جداً . وعلى العكس من ذلك نجد أكسينوفون يصور سقراط واعظا أخلاقيا ورجل دين يسير على القواعد المعروفة المألوفة دون أن يحاول التغيير فيها تغييراً كبيراً . وهو إذا نصح للناس قائما ينصح لهم باتباع هذه القوانين ، لا بمخالفتها من أجل السير وراء قوانين أخرى مختلفة كل الاختلاف عن القوانين المعروفة فى الدولة .

وأرسطو حين يتحدث عن سقراط يتحدث عنه مؤسساً لتيار جديد فى الفلسفة ، أى أنه يصوره فيلسوفا قبل كل شىء ، لا واعظا شعبيا ورجل أخلاق فحسب . ومن هنا فان من الأصوب أن نعتبر رواية أفلاطون ، وألا نأخذ برواية إكسينوفون فى هذا الصدد ، أو على الأقل يجب أن تكمل الواحدة بالأخرى ، ولو أن فى ذلك الشىء الكثير من التضحية بتصوير أفلاطون لسقراط . وإلا - أى إذا لم نفعل ذلك - فاننا سنسلب سقراط الكثير من أهميته تلك الأهمية التى تظهر أولا وقبل كل شىء فى أنه جعل العلم أساس الفضيلة ، وأنه جعل المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات وصرف النظر عن الطبيعة الخارجية إلى الطبيعة الداخلية وإلى وجود الماهيات .

نقطة البدء فى فلسفة سقراط

كان المبدأ الرئيسى فى فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة. كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم ، لأن الفضيلة ، كما سنرى فيما بعد ، تقوم هى أيضاً على العلم . فلكى يكون هناك أولا معرفة ، وثانياً أخلاق ، لا بد من البحث إذن فى طريق الوصول إلى المعرفة .

ونقطة البدء هذه فى فلسفة سقراط لم تكن نقطة البدء عند غيره من الفلاسفة . حقاً إن الكثيرين من الفلاسفة السابقين قد قالوا بأن المعرفة الحسية ليست معرفة حقيقية ؛ إلا أن هؤلاء لم يشعروا شعوراً حقيقياً بأن العلم يجب أن يقوم على إدراك واضح شعورى بماهيات الأشياء، ولهذا فان البحث فى المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث فى المعرفة عند الفلاسفة السابقين . تبعاً للفكرة الرئيسية التى تكون جوهر الفلسفة السقراطية ، وتلك هى أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء . فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسى فى أن البحث فى المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث فى طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها . ويلاحظ أن سقراط حينما بدأ من هذا المبدأ ، قد غير وجهة نظر الفلاسفة ، لأنه

وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلا من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية. والفلاسفة اليونانيون السابقون حينما وثقوا بالمعرفة هذا الوثوق إنتهى بهم الأمر إلى أن أصبحت المعرفة عندهم وهما أو ما يشبه الوهم وجاء السوفسطائيون فأثبتوا ذلك، فكأن سقراط يتفق مع السوفسطائيين فى هذه الناحية، وهى أن المعرفة يجب أن تبدأ بدراسة وسائل المعرفة نفسها. إلا أن السوفسطائيين قد عملوا على القضاء على كل معرفة، لأنهم فى شكهم فى المعارف المتوارثة لم يريدوا من وراء ذلك الشك أن يكون نقطة بدء البحث فى وسيلة أخرى للمعرفة، وإنما كان هذا الشك وسيلة عملية للقضاء على المعرفة كما كانت مفهومة عند الفلاسفة السابقين. أما سقراط فقد قال إن المعرفة كما يصورها الفلاسفة الأقدمون والعقائد الشعبية مخطئة وغير صحيحة لأنها لا تنظر إلى الأشياء من كل نواحيها، بل تتعلق فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب، ومن هنا فلا بد أن يقوم منهج جديد من شأنه أن ينظر إلى الأشياء فى ماهياتها ومن كل الوجوه. وذلك عن طريق البحث فى الماهية نفسها وفى نسبة الماهيات بعضها إلى بعض. وهذا ما يسمى باسم « الديالكتيك ». فالمنهج الجديد منهج ديالكتيكى أعنى أنه يبحث فى صلة الأجناس والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء .

ثم إن سقراط قد جعل العمل والنظر شيئاً واحداً، أو على الأقل لم يفصل بين النظر والعمل : فالعمل يقوم على أساس المعرفة

الصحيحة ، وتبعاً لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر وقد كان سقراط فى هذا مرضياً للحاجة التى بدأت تظهر فى بلاد اليونان فى ذلك العصر ، الحاجة إلى تربية من نوع ممتاز ، تربية إنسانية تتجه إلى الإنسان ويكون موضوعها الرئيسى الجوهر الروحى للانسان . إلا أن سقراط لم يكن يقصد من وراء هذا أن يقول كما قال السوفسطائيون إن الإنسان مقياس كل شىء ، أو ان ينصرف إلى الأخلاق الفردية كما فعل أصحاب المدارس التى نشأت بعد أرسطو وإنما كان يقول إن المعرفة يجب أن تكون مستقلة بمعنى أن عقل الإنسان يجب أن يبحث فى الأشياء باستقلال وانفراد وفى حرية تامة ، ويجب على الأقل أن يخضع كل ماهو متوارث ومنقول لحكمه فلا قيمة للعقائد أو الأفكار من حيث قدمها أو حداثتها وإنما قيمتها من حيث أنها تعبر تعبيراً صحيحاً عن حقيقة الأشياء ، فيجب أن يتجه العقل إلى البحث فى حقيقة الأشياء . وهكذا نجد من ناحية حريه عقلية من حيث أن الإنسان لا يخضع فى أحكامه إلا لما يمليه عقله هو ، ومن ناحية أخرى — وهنا يختلف سقراط عن السوفسطائية اختلافاً كبيراً — نجد أن هذه الأحكام التى يصدرها العقل أحكام موضوعية صادرة عن طبيعة الأشياء نفسها وليست أحكاماً صادرة عن الهوى الفردى كما انتهى إلى ذلك السوفسطائيون وفضلا عن ذلك تختلف الأخلاق السقراطية اختلافاً كبيراً عن الأخلاق فى المدارس المتأخرة عن أرسطو لأن الأخلاق التى سادت هذه المدارس كانت تقتصر على الفرد وحده وكان همها أن يكون

الفرد مستقلا بازاء كل شيء آخر ومنصرفا عنه كل الانصراف وغير مكترث له . أما سقراط فقد ظل مخلصاً للتقاليد الأثينية والتقاليد اليونانية بوجه عام — من حيث أنه لم يفرق بين الفرد والدولة وجعل الفرد داخلا فيها ، فجمع بين الأخلاق بالمعنى الضيق وبين السياسة . وبهذا اختلف اختلافا كبيراً عن الرواقيين والأبيقوريين ومن إليهم .

وإذا كانت نزعة سقراط إلى الذاتية قد جعلت هيجل يقول إن سقراط يمتاز بالذاتية اللامتناهية وبالاستقلال التام فى التفكير، فاننا يجب ألا نفهم هذه الذاتية فهماً عاماً على أنها السير على الهوى أو الانفراد واعتزال العالم الخارجى ، بل يجب أن نفهمها بمعنى استقلال العقل فى حكمه على الأشياء . فان الذاتية الأولى هى الذاتية كما فهمها السوفسطائيون وكما فهمتها المدارس الأبيقورية والرواقية وما شابهها .

لكن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هى المعرفة الحقيقية ، فانه لم يقل مع ذلك أو لم يصل بعد إلى القول بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقى ، وإنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات — ذلك أن سقراط فى الواقع لم يضع مذهباً فلسفياً ، وإنما هو أعطى الدافع الرئيسى والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى يختلف عن المذاهب السابقة فى نقطة البدء ، وبالتالى فى جوهره ومقوماته .

ونستطيع على كل حال أن نقول بوجه عام إن نقطة البدء فى

الفلسفة السقراطية هى البحث أو الرغبة فى البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكى . ولذا يجب أن نبدأ كلامنا عن الفلسفة السقراطية بالبحث فى المنهج الفلسفى الذى يجب أن يسير عليه الفيلسوف فى نظر سقراط .

المنهج الفلسفي

من المشاهد أن سقراط قد ابتدأ في بحثه في المعرفة من التصورات الشائعة . إلا أنه لم يرتفع من هذه التصورات إلى إقامة مذهب منظم في المعرفة يبين القواعد الرئيسية التي نسير عليها والمنهج — في تفصيلاته — الذي يجب أن يسلكه الإنسان في بحثه في الماهيات . والواقع أن سقراط قد انتهى إلى القول بوجوب البحث بحثاً استقرائياً في التصورات من أجل الوصول إلى الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . ولذا تشاهد أنه في بحثه في المنهج الفلسفي لم يكن يعتمد على قواعد فلسفية محددة واضحة منظمة ، قدر اعتماده على براعته هو في إدارة الحوار وفي استخلاص الماهيات بعضها من بعض وتصنيفها وترتيبها من ناحية العموم والخصوص .

والمنهج الفلسفي عند سقراط له خطوات ثلاث: الخطوة الأولى هي إدراك الإنسان لنفسه . فانه إذا كان المبدأ عند سقراط في إدراك الأشياء هو أن تكون ماهيتها متفقة مع ما هي عليه — هذه الماهيات — في الواقع ، فيجب أن يقاس العلم على هذا الاساس ، أي يجب أن يكون العلم الحقيقي هو العلم بأن الإنسان يعلم بأن الماهيات هي كذا أو كذا ، أعني أن معرفة الماهيات تستلزم قبل هذا أنه يعرف هذه الماهيات معرفة حقيقية ، وبعبارة أخرى يجب أن يسبق العلم بالماهيات العلم بالعلم بالماهيات — ومعنى

هذا كله أن أول ما يبدأ به البحث هو إدراك الإنسان لذاته : لكى يعلم الإنسان هل لديه علم صحيح ، أو ليس لديه غير علم مشوه ، أو أنه لا يعرف شيئاً على الإطلاق.

وقد كان سقراط يبحث مع نفسه ومع أصدقائه ، لا لكى يلقى مبادى معينة فى نفس هؤلاء الأصدقاء (أو فى نفسه) ، بل يبحث وإياهم كى يصل إلى إدراك الحقائق عن طريق هذا البحث المشترك بينه وبينهم . ولما لم يكن لسقراط مذهب فلسفى سابق يريد أن يلقنه هؤلاء الأتباع أو الأصدقاء ، فقد ظهر أن كلام سقراط لهم لم يكن غير وسيلة لحثهم على إدراك أنفسهم وما تحويه هذه النفوس . ولما لم يكن لديه إذن مذهب سابق مكون من قبل ، فان النتيجة أنه فى بحثه لنفسه ، وفى بحثه لنفوس الناس ، يصل إلى إدراك جهله وإلى إثبات أن الآخرين جاهلون كذلك . فالنتيجة الأولى لإدراك هذا الإنسان لنفسه ، هى أنه جاهل . ولذا كان الجهل نقطة البدء فى كل بحث فلسفى .

ولما كان سقراط وهو فى بحثه مع الأصدقاء يبدو أنه غير عارف ، ولما كان العلم لا يأتى دفعة واحدة بل بعد جهد طويل وصبر على اكتشاف الحقائق ومناقشة للناس فيما تحويه نفوسهم من معارف، فان هذا البحث أو طريقة إلقاء الأسئلة من جانب سقراط ـ كانت تبدو لهؤلاء المستمعين إليه على صورة تهكم بهم ، خصوصاً وسقراط لم يكن ينتهى فى هذه الخطوة الأولى إلى مذهب أو قول ، وإنما ينتهى فقط إلى إثبات أن معارف المستمعين أو

المحاورين له هي معارف غير صحيحة . وكان يستخدم طريقة بارعة في إثبات أن المتحاور مناقض لنفسه ، وتبعاً لهذا جاهل غير عالم ولذا كان منهج سقراط هذا أو خطته هذه ، تبدو وكأنها تهكم بالآخرين ، الغاية منه إثبات جهل هؤلاء للسخرية بهم . أو يكون هذا الجهل الذي ينتهي إليه بعد محاورته لهم صادراً عن تواضع لا حد له .

والحقيقة أن سقراط كان يبحث عن حقائق الأشياء فحسب ، ولم يكن لديه مذهب معين يريد أن يودعه الخصم أو المحاور ، فإذا كان هذا تهكماً فليس تهكماً بالمعنى السيء ، وإنما هو تهكم قد قصد به إلى إثارة التفكير في نفوس الآخرين ، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به ، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس منهج علمي صحيح . وفي هذه الخطوة الأولى كان سقراط في الواقع شاكا على نحو يشبه كثيراً شك السوفسطائيين : فهو يتفق معهم في أن المعارف التي وصلت حتى الآن معارف متناقضة ، وبالتالي باطلة : ففلاسفة يقولون إن الوجود متعدد وآخرون يقولون إن الوجود دائم التغير ثم غيرهم ينكرون هذا ويقولون بالوجود الثابت . وهكذا نجد أن المذاهب السابقة التي وصلت إلينا مذاهب متناقضة متعارضة ، فيجب أن يشك الإنسان فيها وألا يؤمن بواحد بها . وفي هذا القدر يتفق سقراط مع السوفسطائيين . إلا أنه يختلف عنهم في أن شكه لم يكن كشك السوفسطائيين ، فقد كان هذا الشك الأخير هداما ، لا يقصد به البناء كما هي الحال عند سقراط.

على أنه يجب ألا يؤخذ هذا القول الأخير على إطلاقه ، لأن شك السوفسطائيين إن كان هدماً من ناحية ، فهو بناء من ناحية أخرى . إلا أن هذا البناء يختلف عن البناء الذى أراده سقراط ، لأن البناء عند السوفسطائيين كان متصلا لا بالفلسفة النظرية بل بالفلسفة العملية الصرفة ، أما عند سقراط فالبناء خاص ببناء فلسفة خاصة فى الوجود ، فلسفة نظرية لا عملية فحسب .

وعلى كل حال فسنوضح هذه النقطة فيما بعد حينما نتكلم عن الصلة بين سقراط وبين السوفسطائيين . ويكفى أن نقول هنا كملاحظة عامة إن سقراط يختلف عن السوفسطائيين فى انه كان يرغب فى إقامة معرفة صحيحة بماهيات الأشياء بينما السوفسطائيون — إن لم تقل عنهم إنهم كانوا ينكرون إقامة فلسفة نظرية فى ماهيات الأشياء ، فلا أقل من أن نقول إنهم لم يخطوا خطوة واحدة فى سبيل إقامة هذه الفلسفة النظرية ، ولم يبينوا المنهج الذى يجب أن تقوم عليه الفلسفة الجديدة من أجل إقامة هذه النظرة فى ماهيات الأشياء .

كانت النتيجة إذن لهذه الخطوة الأولى أن أدرك سقراط أنه جاهل، وذلك فى نفسه . فكان عليه أن يحاول ، بعد أن اكتشف جهل نفسه ، أن يبحث عن الحقيقة عند الآخرين ، علـه أن يجدها عند غيره مادام لم يجدها عند نفسه . إلا أنه هو أيضاً لم يستطع أن يجد عند الآخرين معرفة صحيحة ، بل وجدهم جاهلين كذلك. بيد أن ثمة فارقا كبيراً بينه وبينهم هؤلاء جاهلون ولكنهم

يزعمون انهم عارفون ، أما هو فجاهل ويعلم أنه جاهل ، فهو أسمى منهم إذن ، لأن لديه علماً صحيحاً ، وإن لم يكن هـذا العلم غير علم بأنه لايعلم .

وهذه الخطوة الثانية ، خطوة البحث مع الآخرين فى الحقائق الموجودة فى أنفسهم ، تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان غير عالم بالعلم الصحيح ، فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الإنسان عن طريق قواه أن يستخلصها من نفوس الآخرين ، فهى حقائق كامنة لايدرى الإنسان بها . وهذا مايسمى باسم امتحان الناس أو ، كما ورد فى تيتاتوس ، « التوليد » Μαιευσις ويتلخص هذا التوليد فى أن يبدأ سقراط بسؤال المحاور له عما يعرفه فيما يتصل بمسألة من المسائل فيقول هذا الشخص مايبدو له ، ولما كان عالما بأنه يعلم علماً صحيحاً فإنه يقول ذلك فى تفاخر وزهو . حينئذ يقول له سقراط : حسناً ! ويستمر معه فيطرح عليه أسئلة تبدو أنها ليست بوثيقة الصلة بالمسألة الأولى التى سأله عنها ، وعن طريق هذه الأسئلة الجديدة التى قد كونها سقراط فى نفسه من قبل ببراعة ، يثبت للخصم أنه مناقض لنفسه ، إذ يجعله يقول آراء مختلفة أومناقضة للآراء التى قال بها منذ وقت طويل ، فتنتهى النتيجة إلى إثبات جهل هؤلاء المدعين العلم .

ولما كان سقراط هو الذى يبدأ الأسئلة ويدير الحوار ، وكان هو الذى يستثير هـذه الأسئلة فى نفوس الناس ، وكانت النتيجة دائماً إثبات جهل الناس ، فقد بدا هذا الحوار مع الآخرين

على شكل تهكم . إلا أن هذا التهكم يجب ألا يفهم على أنه نوع من الذاتية المطلقة أو رغبة فى القضاء على المعارف ، كما هى الحال فى التهكم كما فهمه الرومانتيكيون . فإن التهكم عند سقراط يختلف كل الاختلاف عنه عند هؤلاء . لأن هؤلاء أمثال أشليجل كانوا يرمون من وراء التهكم إلى القضاء على الحقائق العامة قضاء تاماً ، وإلى إثبات أن الحقيقة فوق الأشياء لأنها لاتوجد عند كل فرد . أما سقراط فكان يقصد بالتهكم أن يمتحن الآخرين من أجل بيان مالديه هو من أفكار واستخلاص الصحيح من هذه الأفكار ، لأن البحث لايمكن أن يتم إلا عن طريق المشاركة فى البحث ؛ فعن طريق معارضة الآراء بعضها ببعض ، والاستمرار فى هذا المنهج ، يستطيع المرء أن يصل إلى معرفة الحقائق .

إلا أن هذا الجهل الذى وجده سقراط عند نفسه أولا ، وعند الآخرين ثانياً ، ليس جهلا مطلقاً . بل إن هذا الجهل يقتضى أن يكون لديه علم ، وإلا لم يكن يعلم أنه جاهل أولا ، وأن الآخرين جاهلون . ولا بد أن يفترض هذا الجهل ، لأن سقراط كان يعلم بالمنهج الذى عن طريقه سيصل إلى هذه الحقيقة : وهى أنه جاهل ، وأن غيره كذلك جاهل . وهذا المنهج الذى سيعرف سقراط عن طريقه كيف يقيم العلم ، والذى لابد من أن يبحث فيه ، مادام يقول إن الغاية لاتحصل إلا بالعلم ، هو الاستقراء . إلا أننا يجب ألا نفهم من هذا الاستقراء ، الاستقراء بمعناه المنطقى الذى وضعه أرسطاليس وأتمه التجريبيون المحدثون من بعد . وإنما الاستقراء

عنده هو البحث ابتداء من الأفكار المتعارفة الشائعة فى هذه الأفكار نفسها من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء ، وبعد بيان ماهيات الأشياء يضع الإنسان الحالة التى هو بصدد البحث فيها تحت واحدة من هذه الماهيات ، فيكون العلم بعد ذلك استدلاليا . ويجب أن يكون واضحاً أن الاستقراء السقراطى لايسير بالطريقة العلمية الدقيقة ، بمعنى أنه حاول أن يستخرج كل الحالات التى تنطبق على الشىء ، وأن يتبين كل الأوجه التى تتصل بموضوع معين ؛ وإنما كان سقراط ، تبعاً للمحدثين وتبعاً للظروف التى كان يوجد فيها ، يأخذ حالات عامة وأمثلة مرتبة . ومن هذه الأمثلة يحاول أن يستخرج الماهية أو التعريف الذى يريد أن يصل إليه من وراء هذا الاستقراء .

ولكن هذا النقص كان يقابله ، من ناحية أخرى ، شىء من الدقة فى تطبيق هذا المنهج . وذلك راجع إلى أنه كان يستعمل دائماً طريقة توكيد البرهان عن طريق نفى العكس . فسقراط حين كان يبحث فى تعريف مسألة ما من المسائل ، يأتى بكل الأشياء التى تضاد هذا التعريف ، فى الظاهر على الأقل ، وعن طريق المضاهاة بين التعريف الإيجابى والتعريف السلبى يصل إلى التعريف الصحيح الذى يكون ماهية الشىء الذى هو بصدد البحث فيه . فمثلا إذا سأل أوتيديموس ماهو الظلم ، يجيب أوتيديموس بأن الظلم هو أن يكذب الإنسان وأن يخدع ، وأن ينهب . . . الخ . فيقول له : ولكن هل يعد ظلماً أن يكذب الإنسان على

عدوه أو يخونه ، أو ينهبه ؟ حينئذ لابد من تصحيح التعريف الأول وهـذا التصحيح يتم بأن يقول أوتيديموس : إن الظلم أن يفعل الإنسان هذه الأشياء ضد أصدقائه . وهنالك يجيب سقراط بأن ذلك لايتم فى كل الأحوال : فهـلا يعد الـكـذب فضيلة حينما يكون باعثاً على الشجاعة ، أو حاثاً على طلب العلم ، أو مانعاً صديقاً من أن يستخدم سلاحاً لانتحاره ؟ حينئذ يجيب أوتيديموس بأن الظلم إذن أن يرتكب الإنسان هـذه الأشياء ضد أصدقائه أيضاً حينما يريد الإضرار بهم . وهكذا يستمر الحوار .

وكذلك الحال فى كل المسائل التى يحاول سقراط أن يحدها . والأمثلة على هذا كثيرة لاحصر لها . فمن أشهر الأمثلة أن سقراط حينما يريد أن يعرف الحسن فى كل شىء . يقول : إن الحسن هو صاحب العلم علماً فنياً بالشىء الذى يبحث فيه ، فالطبيب بالنسبة إلى الصحة ، والربان الماهر بالنسبة إلى السفينة ، الخ . ومن هذا نرى أن سقراط فى منهجه هذا يحاول أن يكمل النقص الناشىء عن قلة المعلومات بأن يأتى بالحالات المضادة التى يظهر أنها تكون استثناء بالنسبة إلى التعريف الأول ، وعن هذا الطريق يستطيع أن يصل فى النهاية إلى التعريف الجامع المانع للشىء الذى يبحث فيه .

تلك هى الفـكرة الرئيسية فى هذا المنهج ، وهى باختصار أن يسعى الإنسان للوصول إلى تعريف الشىء تعريفـاً صحيحاً . أما طريقة البرهنة ، فلم يبحث فيها سقراط بحثاً دقيقاً ، بل ولم يكن فى استطاعته أن يقوم بذلك ، لأن سقراط لم يشتغل بالعلوم النفسية

والعلوم الميتافيزيقية بدرجة تسمح له بأن يضع ذلك فى قواعد ، ولهذا لم يبين طرق البرهان ولا أشكاله وقواعده ، وإنما كان جل اعتماده فى كل مباحثه على براعتــــه هو فى إدارة البرهان ، وفى البحث الفلسفى . ويتصل بهذا أنه ظل فى بحثه الفلسفى يحاول دائما أن يستفيد من الآخرين ، لأنه كان يعلم أن البحث لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحوار واستفادة الواحد من الآخر. ولذا فإن العلم عنده لم يتكون دفعه واحدة ، وعن طريق تفكير مستقل ، بل تكون هذا العلم خطوة فخطوة عن حوار سقراط مع الآخرين . فكان يتعلم وهو يعلم ، وكان الحوار وسيلة له فى آن واحد لكى يعلم نفسه ولكى يتعلم منه الآخرون . وهذا ما يسمونه باسم « الإروس » عند سقراط ، أو الحب : لأن سقراط كان يتصور الصلة بينه وبين تلاميذه أو محدثيه على أنها صلة حب بين الجانبين ، مادامت المعرفة لا تتم إلا عن طريق اشتراك الاثنين معاً فى بحثهما فى المعرفه . ولكن لما كان سقراط ممتازاً على جميع محاوريه بدرجة كبيرة ، وكان المستوى تبعاً لذلك مختلفا كل الاختلاف بين الاثنين ، فإن هذا الحب نفسه كان يظهر فى صورة تهكم ، لأن سقراط لم يكن فى الواقع يتعلم بقدر ما كان يعلم . ومن هنا نستطيع أن نقول بوجه عام إنه كان يعتمد على براعته هو الخاصة فى إدارة البرهان ، ولم يكن يعتمد كثيراً على براعة الآخرين أو قدرتهم على متابعته فى البرهان .

فإذا سألنا أنفسنا الآن فى أى شيء كان يطبق هذا المنهج ،

وجدنا أنه كان يطبقه فى كل المسائل التى تعن له : ففى الأخلاق وفى واجبات المواطن وفى السياسة بوجه عام ، وفيما يجب أن يفعله الآخرون ، وفى نصح أصدقائه ، وفى كل المسائل الخاصة الجزئية التى تتصل بحياتهم كان يستعمل هذا المنهج . وقد حاول استعماله فى الأشياء العملية البعيدة عن التفكير النظرى ، كما هى الحال بالنسبة إلى الحرف المختلفة حين كان يتحدث مع أصحاب الحرف. غير أنه ليس من المعلوم تماماً هل كان سقراط يسلك مسلكاً نظرياً أو عملياً فى كل هذه المباحث ، أى هل كان يقصد بالذات من هذا المنهج أن يضع من ورائه عن طريق الأمثلة القواعد الرئيسية للتفكير النظرى من حيث صورته لا من حيث مادته . أو هل كان يريد أن يستخدم هذا المنهج لكى يستطيع أن يحل المشاكل التى كانت تعرض له ولأصدقائه من الناحية العملية الصرفة ، دون أن يكون الباعث الأول من هذا البحث وضع القواعد النظرية التى يجب أن يسير عليها هذا المنهج الفلسفى .

مذهب سقراط : يقول لنا إكسينوفون(٢) إن سقراط قد انصرف نهائياً عن الفلسفة الطبيعية ، أولا لأنه رأى أنه ليس للانسان أن يبحث فيما يتصل بالطبيعة والآلهة قبل أن يبحث فيما يتصل بالإنسان أولا . وأن يدرس هذا المتصل بالإنسان دراسة وافية . وثانياً رأى سقراط أن الطبيعيات ، كما وصلت إليه ، كلها متناقضات كما أشرنا إلى هذا من قبل ، فيجب على الإنسان إذن أن ينصرف عن هذا البحث الخارج عن نطاق العقل الإنسانى مادام

هذا العقل لايستطيع أن يصل فيه إلى شيء خلو من التناقض . وثالثاً كان متجهاً إلى الناحية العملية ، فكان من الطبيعي أن تكون الأخلاق الشيء الأول الذي يتجه إليه فكره ، ولما كان الطريق طويلا شاقاً ، لأن السابقين لم يسلكوه ، فقد كان طبيعياً إذن أن تنتظم الأخلاق كل مباحث سقراط .

ويغالى إكسينوفون فى تصويره لسقراط محرماً للفلسفة الطبيعية فيقول إن سقراط قد قال ، أو هو يؤمن بأن البحث فى المسائل الطبيعية مناف أيضاً للدين ، لأنه يجب على الإنسان أن يعنى أولا بنفسه قبل أن يعنى بالطبيعة الخارجية . ولهذا قلنا من قبل إن سقراط الذى يصوره إكسينوفون هو الفيلسوف الأخلاقى ، أو الحكيم أو الواعظ الذى يجوب الطرقات لهداية الناس . إلا أن هذه الصورة التى صورها إكسينوفون ليست بالصورة الحقيقية التى ينبغى أن تكون لدينا عن سقراط ، أولا لأننا نعلم علماً يقينياً أن سقراط قد قال بأن العلم واحد ، وعلى هذا ففروع العلم المختلفة ليست متناقضة متنافرة . بل هى فروع لشيء واحد ، والاشتغال بالواحد يستلزم الاشتغال بالآخر مادام العلم هو المطلوب تحصيله . وثانياً نرى أن أفلاطون (٣) حينما يتحدث عن سقراط يتحدث عنه بوصفه فيلسوفاً اشتغل بشيء من الدراسات الطبيعية ، وأنه وجه نظره إلى مسائل أخرى غير الأخلاق ، وأنه بحث فى الإلهيات ، خصوصاً إذا لاحظنا أن سقراط كان ينظر إلى الطبيعة نظرة غائية . فيقول إن كل شيء فى الطبيعة مرتب نحو غاية . ويدلل

بعد هذا إن كل شيء فى الطبيعة ينبئ عن وجود عقل يسود الطبيعة ، فكأن سقراط إذن قد أشتغل إلى جانب بحثه فى الأخلاقيات بالطبيعيات . ولو أن أفلاطون ، مع ذلك ، يحد من نطاق هذا الاشتغال فيقول إن سقراط لم يشتغل بالطبيعيات اشتغالا كبيراً ، بل وقف عند حدودها الأولى ، ولم يستمر فى هذا البحث . ومصدر هذا فى نظر أفلاطون أنه قبل البحث فى الطبيعيات لابد من البحث فى الأخلاقيات — فالمسألة إذن مسألة تقديم وتأخير لا مسألة رفض أو قبول . وإذن فسقراط يؤمن بوجوب إيجاد فلسفة طبيعية ، ولكنه مؤمن قبل هذا بأن هذه الفلسفة لابد أن تكون مسبوقة بفلسفة أخلاقية .

والآن ، لحين نريد أن نستخلص الصورة الحقيقية وأ التاريخية التى يجب ان تكون لدينا عن سقراط ، فإنا لا نستطيع أن نفصل فى هذا الاختلاف بين إكسينوفون وأفلاطون إلا بالرجوع إلى أرسطو(٤) ، الذى قال بقول هو إلى ما أورده إكسينوفون أقرب كثيراً منه إلى ما ذكره أفلاطون . ولو أننا لا نستطيع أن نؤكد تأكيداً كاملا بأن سقراط قد أنكر البحث فى الطبيعيات ، فإنه مع ذلك لم يعن بالطبيعيات ، بل وجه كل همه إلى الأخلاقيات . ويتصل بهذه المسألة مسألة أخرى ، وهى ما ينسبونه إلى سقراط من انه اشتغل بالأبحاث الطبيعية فى الدور الأول من حياته . فهم يذكرون انه قد تعلم أولا على يد أنكساغورس أو أرخلاوس ، وأنه كان حتى ذلك العهد مشتغلا بالطبيعيات . وأن

ذلك ظاهر خصوصاً من قوله فى « فدرس » إن انكساغورس قال إن العقل قد رتب الكل إلا أنه لم يستطع أن يستخدم هذا العقل . فهذا النقد الذى وجهه سقراط إلى أنكساغورس يؤذن بأن سقراط قد اشتغل بشىء من المسائل الطبيعية .

لكن يلاحظ أن هذا الكلام لا يمكن أن يؤخذ بظاهره ، لأننا لانستطيع أن نعرف على وجه الدقة هل هذا الكلام يمكن أن ينسب إلى سقراط نسبة تاريخية ، أو أن هذا القول إنما أتى عن طريق أفلاطون . وعلى كل حال فإن ماينسب إلى سقراط — من اشتغال بالمسائل الطبيعية فى بدء حياته حينما كان متأثراً بأنكساغورس وكان بالتالى متأثراً على الأقل بهذا البحث فى بدء حياته الفلسفية المستقلة — نقول إن هذا الذى ينسب إليه ليس مؤكداً كل التأكيد ، ولهذا يمكن أن نقول بوجه عام إن مباحث سقراط انحصرت فى الأخلاق ، وإن كل أقواله فى الطبيعيات ترجع إلى قوله بفكرة الغائية فى الطبيعة ، وإن آراءه فى الإلهيات لاتكاد تتعدى التصورات الشعبية للدين ، ممزوجة بالتقوى التى كان مصدرها خصب الحياة الروحية عند سقراط .

الأخلاق

بحث سقراط فى الأخلاق بحثا عاماً ، بمعنى أنه نظر إلى الأخلاق من الناحية الصورية ، فوضع المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه ، وبعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق . فهو قد أقام المبدأ ، دون أن يقيم مذهباً فى الأخلاق . وهذا المبدأ هو قول سقراط إن الفضيلة هى العلم ، وإنه بغير العلم لا يتم العمل . وحيث يوجد العلم يوجد العمل . فأثبت القضية الأولى . وهى أنه لا عمل بدون علم ، بأن قال إن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الغاية التى يبغى الوصول إليها إلا إذا كان عالماً بالوسائل التى تؤدى إلى هذه الغاية . فتحقيق الغاية إذن ، أى العمل ، يستدعى من قبل معرفة الوسائل التى تؤدى إلى هذا التحقيق ، أى أن العمل يقتضى من قبل - «العلم» . وأثبت القضية الثانية وهى أنه حيث يوجد قطعا عمل ، بأن قال إن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل شر ، وأن الإنسان ليس شريراً بطبعه ، وإنما الشر مصدره الجهل . ولهذا فإن الإنسان إذا علم بأن هذا الشىء نافع له ومفيد . فإنه لابد أن يعمله ولا يؤجله . وهذا العلم فوق كل الشهوات والأهواء التى يمكن أن تصطرع معه . ومعنى هذا أنه متى وجد العلم وجد العمل قطعاً .

وبذا تمكن سقراط من إثبات المبدأ الرئيسي الذى يجب أن تقوم عليه الأخلاق .

بل إن أبعد الفضائل فى الظاهر عن أن تكون مرتكزة على العلم ، وهى فضيلة الشجاعة ، هى أيضاً تقوم على العلم ، فإن أشجع الناس من يعرف ماهية الخطر الذى هو مقدم عليه ويعرف ماهى الوسائل التى تؤدى إلى درء هذا الخطر ، فحتى فضيلة الشجاعة نفسها تقتضى العلم هى الأخرى . ثم يقول سقراط إنه لما كانت الفضائل كلها مرجعها إلى العلم ، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن كل فضيلة علم : فالتقوى مثلا هى العلم بما يجب على الإنسان نحو الله ، والعدالة هى العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين ، والقناعة أو ضبط النفس هى العلم بما يجب على الإنسان نحو نفسه . وهكذا نجد دائماً أن مرجع الفضيلة العلم ، ولهذا كانت الفضيلة واحدة . وحتى لو اختلفت الأجيال فإن الفضيلة واحدة أيضاً ، لأن ما يجعل الشيء فاضلا بالنسبة إلى الإنسان فى سن الشباب ، هو بعينه ما يجعله فاضلا بالنسبة إليه فى سن الشيخوخة . وهنا يجب أن يلاحظ أن الاختلاف فى الحالتين إنما هو اختلاف فى التربية والمران ، فعلى الرغم من أن الناس مختلفون من ناحية مقدار استعدادهم للفضائل ، فإن هذه الفضائل لا تتحقق بالنسبة للواحد أو الآخر إلا عن طريق المران عليها وتربيتها . فالتربية إذن شيء أساسى فى تكوين الفضائل فى الإنسان .

فإذا انتقلنا من بيان هذا المبدأ الأصلى الذى تقوم عليه

الأخلاق وهو أن الفضيلة هى العلم ، إلى بيان ماهية هذا العلم أو ماهية الفضيلة ، وجدنا سقراط يجيبنا أيضاً إجابة صورية عامة فيقول إن الفضيلة هي الخير . ولكن ما الخير فى نظره ؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية ، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء كما هى فى طبيعة الشيء ، أى أن المرجع فى النهاية إلى الماهية وبالتالى إلى العلم ، ومعنى هذا أن سقراط لم يقل لنا شيئاً يحدد ماهية الخير أو ماهية العلم . والواقع أن سقراط وقف عند هذا الحد فى وضعه للأخلاق النظرية العلمية . وحينما أراد بعد هذا أن يحدد الفضائل وماهية الأخلاق نجده يتجه اتجاهين : فهو أولا يأخذ بما تواضع الناس على أنه خير ، ومن ناحية أخرى يرجع الفضائل إلى المنفعة .

وعند إكسينوفون نجد سقراط يقول إن الفضيلة هى أن يتبع الإنسان القانون . ولقد طبق سقراط هذا عملياً بالنسبة إليه هو نفسه ، فآثر أن يموت على أن ينتهك حرمة القانون . وتبعاً لهذا كان فى سيره وفق القانون ينظر إلى الفضيلة بوصفها الفضيلة التى اصطلح عليها الناس وسجلوها فى القانون . ولكننا نرى عند إكسينوفون نفسه أن سقراط حينما كان يريد أن يحدد ماهية الفضائل ، ويبين لماذا كانت القوانين فضائل واجبة الاتباع ، كان يرجع المقياس الأخلاقى إلى المنفعة . فيقول إن الفضيلة هى ما فيه نفع للانسان . والرذيلة ما فيه أذى يلحق به : فالعدل محمود لأنه يؤدى إلى منفعة الإنسان . بينما الظلم شر لأنه يؤدى إلى

الإضرار به، وضبط النفس حسن لأنه يؤدى إلى استقلال الإنسان بنفسه وعدم كونه أسيراً للذاته أوعبداً لشهواته، والشجاعة فضيلة لأنها تؤدى إلى ما فيه نفع الإنسان والوطن ، بينما الجبن يؤدى إلى الإضرار بكليهما . وهكذا نجد باستمرار أن المقياس الأخلاقى عنده هو المنفعة ، وهذه المنفعة فردية خالصة تختص بكل إنسان على حدة : فما يبدو للفرد الواحد أنه خير فهو الخير ، وما يبدو للفرد الآخر أنه شر فهو شر ، بل إن الشىء الواحد قد يظهر للفرد الواحد فى فترتين مختلفتين على أنه خير وشر معاً . فليس هناك إذن خير مطلق أو شر مطلق . وفى هذا كان سقراط فى الواقع قريب الشبه جداً من السوفسطائيين ، لأن الأخلاق السوفسطائية إنما تقوم على هذا ليس غير . ومرجع الاختلاف بين الأخلاق السوفسطائية والأخلاق السقراطية هو أن الأخيرة إذا كانت تقول بالنفع ، فهى إنما تعنى بهذا النفع ، السعادة التى تعود على المجموع بينما الأولى ، وهى الأخلاق السوفسطائية ،لاتقصد من وراء هذا النفع إلا أن يسيطر الإنسان على الآخرين . فالغاية إذن بالنسبة لسقراط هى سيادة المجموع ، بينما هى بالنسبة للسوفسطائيين سيادة الفرد على المجموع .

والأخلاق السقراطية تختلف من ناحية أخرى عن الأخلاق السوفسطائية فى أن الوسيلة المؤدية إليها مختلفة عن الوسيلة التى تؤدى إلى تحقيق الأخيرة ، وآية ذلك أن هذه الوسيلة عند السفسطائيين هى الخطابة ، بينما الوسيلة عند سقراط هى

الديالكتيك ويضاف إلى هذا أن النتيجة التي يصل إليها الإنسان مختلفة في كلتا النزعتين : النزعة السقراطية ، والنزعة السوفسطائية. إذ الأولى تؤدي إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، على حين أن الثانية تؤدي إلى البراعة والمهارة فحسب . فتلك إذن هي الفروق الرئيسية التي يمكن أن نضعها بين الأخلاق السقراطية والأخلاق السوفسطائية .

بيد أن تصوير الأخلاق السقراطية بوصفها أخلاقاً نفعية أو أخلاقاً تطلب السعادة ، إنما نجده عند إكسينوفون فحسب . أما عند أفلاطون فإننا نرى ، على العكس ، أن المعيار الأخلاقي الذي اتخذه سقراط هو السمو الروحي . فسقراط ، كما صوره لنا أفلاطون ، يقول إن الخير أو الفضيلة صحة الروح ، بينما الشر أو الرذيلة مرض لها ، ولهذا يجب أن تقاس الأعمال حسب كونها مؤدية لتحقيق هذه الغاية : غاية السمو الروحي . وهنا نرى من الواجب علينا أن نبين على أي من هاتين الروايتين يمكن أن نعتمد في بياننا للأخلاق السقراطية . فنلاحظ أولا أنه فيما يختص برواية إكسينوفون فإنه لا يمكننا أن نشك في هذه الرواية ، لأنه إذا كان يؤخذ على إكسينوفون — كما سبق لنا القول — أنه لم يفهم مذهب أستاذه سقراط فهماً جيداً ، فليس من شك في أن هذا لا يمكن أن نطبقه على ما نحن بصدده الآن . فليس في وسعنا إذن أن نقول إن إكسينوفون لم يستطع أن يفهم أخلاق سقراط إلا على هذا الاعتبار فحسب وكل ما يصح

ان نذكره فى هذا الصدد هو أن إكسينوفون قد نسب إلى سقراط هذه الأخلاق ، وأن هذة النسبة صحيحة ، دون ان يكون معنى ذلك أن الأخلاق السقراطية تقتصر على هذا .

أما رواية أفلاطون فلا يمكن أن نشك فيها على علاتها ، بل إن هذه الرواية صادقة فى كثير من أجزائها وخاصة فى المحاورات التى كتبت بعد موت سقراط بأمد قليل ، ولهذا لا نستطيع أن نعد محاورات أفلاطون مختلفة اختلافاً كبيراً عن مذهب سقراط وأقواله ، وبالتالى لا يجوز لنا أن نشك فيها شكاً تاماً ، بل يجب أن نأخذ بها أيضاً إلى جانب الرواية الأولى . وهنا تعترضنا صعوبة أخرى يلزم إيجاد حل لها . تلك الصعوبة (أو المشكلة) هى : كيف يتفق أن يقول سقراط بهذين القولين المتعارضين ؟ فهو من ناحية — حسبما يرويه إكسينوفون — يقول إن الأخلاق مرجعها المنفعة المادية بوجه عام ، بينما هو يرى - كما يصوره لنا أفلاطون أن الأخلاق يلزم أن تتجه إلى السمو الروحى بصرف النظر عن جلب أية لذة أو دفع أى ألم . وإذن فقد اختلفت هاتان الوجهتان اختلافاً كبيراً ، وعلينا أن نحاول التوفيق بينهما أو أن نجد حلا لهذه المشكلة . هنا نرى تسلر(٥) يقول إن الأخلاق السقراطية كانت لها هاتان الناحيتان المتعارضتان ، ولا يجب أن تتخذ من هذا التعارض وسيلة لرفض إحدى وجهتى النظر هاتين ، فمثل هذا قد حدث لغير سقراط ، إذ قد تناقض كثير من الفلاسفة الأخلاقيين مع أنفسهم . ومثال هذا ما نراه عند كنت : فقد قال أولا بمبدأ

صوري في مذهبه الأخلاقي ، وهو الواجب . والواجب عنده آمر مطلق ليس مشروطاً بشرط من الشروط ، أي أن هذا الواجب لايتوقف على إيجاد لذة أو دفع ألم . وعلى العموم ليس هذا الواجب ، الذي هو صيغة صورية فحسب ، معتمداً في تكوينه أوتحديده على أي شيء تجريبي . ولكن كنت حينما أراد بعدهذا أن يحدد ماهيةهذا الواجب . التجأ إلى الأشياء التجريبية ، فقال في القاعدة الأولى من القواعد التي وضعها لتحديد ماهية الواجب: « افعل دائماً بطريقة يمكن معها أن يكون مبدأ فعلك صالحاً لأن يكون مبدأ عاماً » . وتبعاً لهذا فإنه حين أراد أن يحدد ماهية الواجب وقع في نفس المحظور الذي أراد أن يتخلص منه في بادىء الأمر ، ألا وهو أن يجعل الواجب شيئاً خالصاً أي مستمداً من العقل وحده وليس مستمداً من التجربة . فمثل هذا التناقض الذي وقع فيه كنت لايمكن أن يسمح لنا بأن نرفض أحد هذين القولين اللذين قال بهما ، إذ مما لاشك فيه إطلاقاً أنه قال في كتبه بهذين القولين معاً ، فلا يخول لنا إذن هذا التناقض أن ننفي نفياً تاريخياً أحد هذين القولين المتناقضين وكذلك الحال بالنسبة إلى سقراط . لايمكن أن نتخذ من التناقض الذي وقع فيه وسيله لنفي أحد هذين القولين اللذين ذكرا عنه ، ومن ثم فإنه من الممكن أن يكون قد قال بالقولين معاً . فجعل الأخلاق أولا سمواً روحياً قد صرف النظر فيه عن المنفعة ، وإلى جانب هذا قال إن المنفعة هي أصل التقويم الأخلاقي

ويؤيد هذا أيضاً أن المدارس السقراطية ما كان لها أن تقول بمبدأ اللذه لو لم توجد بذور هذا المبدأ عند أستاذها سقراط، فإن رجلا مثل أرستبس لا يمكن أن يقول بمبدأ اللذة إلا إذا كان قد عرف من قبل عن أستاذه أن معيار الأخلاق هو اللذة أو المنفعة. كما أن هذا يؤيد أيضاً رواية إكسينوفون ويبرر ألا نرفض هذه الرواية إطلاقا ، لأننا إذا اتهمنا إكسينوفون بأنه لم يحسن فهم مذهب سقراط أستاذه ، لأن عقليته لم تكن عقلية ممتازة ، فإنه ليس فى وسعنا أن نطبق هذا القول على أرستبس لأن أرستبس كان ، إلى جانب أفلاطون وإقليدس الميغارى ، العقلية الممتازة الكبيرة فى المدرسة السقراطية . وعلى ذلك إذا سلمنا بأنه لم يكن لأرستبس أن يقول باللذة لو لم يكن قد وجد بذور مذهبه هذا عند أستاذه ، فإن هذا يؤيد وجوب الأخذ برواية إكسينوفون . والخلاصة أن الأخلاق السقراطية فيها هاتان الناحيتان المتعارضتان، وستكون مهمة أفلاطون وأرسطو من بعد أن يمحوا هذا التناقض الذى وقع فيه أستاذهما .

فإذا ما انتقلنا من هذا إلى بيان جزئيات هذه الأخلاق السقراطية ، وجدناها ترجع إلى اقوال قديمة خاصة بمسائل رئيسية ثلاث : الأولى مسألة الفرد ، والثانية مسألة الصداقة ، والثالثة مسألة المجموع .

مسألة الفرد : كان سقراط يطلب إلى الفرد كغاية له فى الحياة أن يكون مكتفياً بذاته ، وألا يكون عبداً لشىء آخر ؛

واكتفاؤه بذاته معناه القناعة ، فالقناعة يجب أن تكون إذن الفضيلة الرئيسية التي ينبغي للفرد أن يتحلى بها . إلا أنه يجب ألا يفهم من هذه القناعة أنها الزهد ، فإن سقراط كان يأخذ بحظه من اللذات وكان يحث الآخرين أيضاً على الأخذ بحظهم منها ، وإنما المطلوب أن تكون هذه اللذات معتدلة فلا يكون الإنسان أسير شهواته . وقد كان سقراط في كل أحواله ضابطاً لنفسه ، صافي الذهن ، لم تخرجه الملذات عن طوره وتفكيره المستقيم . فالمنشود من الفرد إذن الاعتدال وضبط النفس .

الصداقة : إلا أنه ليس معنى هذا أن ينعكس الإنسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ، ويستقل بذاته استقلالا تاماً . بل لابد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين ، وهذا الاتصال هو الصداقة . والصداقة كانت شيئاً ضرورياً بالنسبة إلى سقراط ، تبعاً لنظرياته في العلم ، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار ، أي باجتماع الناس للمحاورة ، فهو يتم تبعاً لهذا بالصداقة ، وهذه الصداقة تستلزم الحب . وهذا الحب كما تصوره سقراط ـ يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء ، فهو من جانبين لا من جانب واحد . وبهذا ارتفع سقراط بفكرة الحب إلى درجة لم تكن معروفة كثيراً عند اليونانيين . ولكنه في فكرة الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم يرتفع إلى هذه الدرجة ، بل عد الزواج وسيلة للذرية فحسب ، ولو أنه مع ذلك كان ينظر

إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل فى كل شىء ، وكان بهذا أيضاً مخالفاً لما هو شائع عند اليونان من وضع المرأة فى مرتبة أحط كثيراً من مرتبة الرجل . والواقع أن فكرة سقراط عن الزواج هذه كان مصدرها أنه شغل بصداقة الأصدقاء فجعلها الأساس . ونظر إلى صلة الزواج على أنها مسألة ثانوية فعدها وسيلة للنسل فحسب .

المجموع : كان سقراط يطالب بأن يؤدى كل إنسان واجبه نحو الدولة ، وقد رأينا من قبل كيف أنه نظر إلى إطاعة القوانين على أنها مقياس الفضيلة ، ولم يكن يأمر فقط بإطاعة القوانين . بل يطالب أيضاً أن يؤدى كل إنسان واجبه نحو الدولة إيجابياً ، فيشترك فى كل ماتتطلبه منه . إلا أنه يلاحظ أن سقراط لم يكن يطلب من الحكام أن يكونوا كالمحكومين ولم يكن يعتقد فى الديمقراطية ، فهو يقول إن الاقتراع أو التصويت العام لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم بمعناه الصحيح لأن الحكم الحقيقى مصدره العلم الصحيح . وهذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء ، فلكى يكون الحكم صحيحاً ، لابد أن يقوم على أكتاف الحكماء والعلماء . ومن هنا كان سقراط معارضا لطبيعة الروح اليونانية : فبينما كانت الحياة اليونانية تتطلب من الناس أن يأخذوا بحظهم جميعا من السياسة والتصويت العام ، أى انها تطالب بديمقراطية ، كان سقراط على العكس يطالب بأرستقراطية هى ارستقراطية العقلاء ؛ وبينما كان الدم او النسب هو الفضيلة الرئيسية

فى السياسى ، كان سقراط يطلب من السياسى صفة رئيسية فيه أن يكون فنياً ، أى أن يكون خبيراً بوسائل الحكم الصحيح ، أعنى أن يكون عالماً فى آخر الأمر .

وبهذا أتى سقراط بمبدأ آخر مختلف كل الاختلاف عن المبدأ الذى قامت عليه نظم الحكم فى أثينا وفى بلاد اليونان عامة حتى ذلك الحين ، وهو المبدأ الذى سيقيم على أساسه أفلاطون مذهباً جديداً فى السياسة مختلفاً كل الاختلاف عما ألفه اليونانيون : ولم يقتصر اختلاف سقراط مع اليونانيين على هذا فحسب ، بل تعداه إلى نظرته فى العمل ، فإن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأعمال والحرف على أنها مهانة وغير لائقة بالمواطن الحر وغير جديرة إلا بالعبيد ، وعلى العكس من ذلك جاء سقراط فقال إن العمل يجب أن يكو أساس الفضائل بين الناس . فرفع من شأن العمل وجعله الأساس فى تفضيل الناس بعضهم على بعض ، وهذا يمكن ان يستخلص ايضاً من مبدئه الرئيسى ، مبدأ أن الفضيلة هى العلم والعلم لا يأتى إلا بالعمل ، فالمرجع فى النهاية إذن إلى العمل .

وهاهنا نقطة أخيرة اختلف بها سقراط عن اليونانيين ، ولو أن هذه النقطة ليست واضحة كل الوضوح . ذلك أن إكسينوفون يذكر لنا أن سقراط كان يطلب أن يفعل الإنسان الشر بالنسبة للأعداء ، وتلك كانت شائعة لدى اليونان ، ولكن أفلاطون ، على العكس من ذلك ، يذكر لنا أن سقراط كان يطالب بألا يفعل

الإنسان الشر ، مهما كان ، وبالنسبة إلى أى إنسان كائنا من كان ، حتى لو كان هذا الإنسان عدواً . وعلى كل حال فلا نستطيع أن نحدد ما هو الصحيح من هاتين الروايتين . لكن يلاحظ بوجه عام أنه من المحتمل أن يكون سقراط قد قال أيضاً بهذا القول ، وكان فى هذا أيضاً من ناحية الأخلاق معارضاً الروح اليونانية التى كانت سائدة حتى ذلك العصر .

الفلسفة الطبيعية والإلهيات

لئن كان سقراط لم يوجه نظره إلى العالم الطبيعي ، ولئن كان قد حمل على الفلسفة الطبيعية كلها ، فإنه ما كان له مع ذلك أن يغفل الطبيعة الخارجية إغفالا تاماً على الأقل فيما له صلة بالإنسان وهنا يذكر عن سقراط إنه قال بوجود الغائية في الطبيعة بمعنى أن كل شيء مرتب نحو غاية . إلا أنه يجب ألا نفهم هذا الكلام على إطلاقه ، بل ينبغي أن نحدده . ذلك أن الغائية هنا ليس المقصود بها أن كل الأشياء مرتبة فيما بينها وبين بعض نحو تحقيق غايات معينة وأن كل شيء مرتبط بالآخر ، ولا وجود له أولا يمكنه أن يؤدي وظيفته إلا بالآخر ، وإنما تصور سقراط هذه الغائية الموجودة في الطبيعة تصوراً ساذجاً بأن جعلها غائية متجهة نحو الإنسان فحسب ، بمعنى أن الغائية هنا هي أن الأشياء الموجودة في الطبيعة الخارجية قد رتبت من أجل تحقيق رغبات الإنسان وغاياته ولما كانت الغائية تستلزم بدورها علة مدبرة فقد قال إن هذه الغائية تستلزم من ورائها وجود عقل مدبر ، ففي الطبيعة إذن عقل مدبر . وعلى هذا وصل إلى إدراك حقيقة عقلية تهيمن على الكون . وهذا يفضي بنا إلى الحديث عن الإلهيات عنده .

فنلاحظ أولا أن سقراط في إلهياته يتابع من ناحية ، الدين الشعبي ، ومن ناحية أخرى يحاول أن يخرج عن هذا الدين إلى

فكرة سامية عن الألوهية . فهو يؤمن بوجود عدة آلهة. وهؤلاء الآلهة هم آلهة اليونان المعروفون ، فكان سقراط إذن مشركا ، وينتسب سقراط إلى هؤلاء الآلهة العناية ، لأنه يرى فى الوحى دليلا على العناية الإلهية . وقد كان يؤمن بالوحى كما آمن بالدين الشعبي . إلا أنه كان يميل مع ذلك ، وكانت الروح اليونانية كلها تميل أيضاً ، إلى جعل إله فوق الآلهة كلها ، فمع قولهم بعدة آلهة رتبوا هؤلاء الآلهة وجعلوا عليهم إلهاً واحداً هو زيوس . وقد جارى سقراط الدين الشعبي فى هذا الميل ، بل وارتفع به إلى درجة شعورية واضحة . فقال بأن ثمة صانعاً ومدبراً فوق الآلهة ، وأن بقية الآلهة ليست غير الأدوات التى بها يحدث هذا المدبر الصانع الوجود — فهناك إذن شيء من الميل إلى التوحيد فى هذا المذهب . وهو يتصور الله على هذا الأساس بوصفه مهيمناً على الكل كتصوره للنفس الإنسانية فى داخل الجسم ، فكما تسيطر النفس على الجسم ، يسيطر الله المدبر على الكون ، ومن هنا نجده ينسب إلى الله تبعاً لهذا التشبيه صفات : عدم المادية، والعلم، والحضرة فى كل مكان ، والقدرة المطلقة . فكما أن النفس تؤثر فى الجسم وتوجهه وتسيره دون أن تكون ظاهرة محسوسة ، كذلك الحال فى الله : يدبر الكون ويديره دون أن يكون محسوساً ظاهراً ؛ ومرجع هذه الصفة على كل حال هو القول بأن الله روحى غير مادى . وكما أن النفس تحرك الجسم عن طريق العلم الذى هو سابق على القدرة والإرادة ، كذلك الحال بالنسبة إلى

الله : يعلم كل الأشياء . وكما أن النفس حاضرة فى كل مكان فى الجسم، كذلك الله حال فى كل مكان ، دون أن يكون محدوداً بمكان . وكما أن النفس قادرة على إحداث كل الحركات والأفعال التى تصدر عن الجسم ، كذلك الله قادر على كل شىء فى الوجود ، فمنسوب إليه إذن القدرة . إلا أن سقراط لم يستطع أن يتوسع فى هذه الصفات ، بل ذكرها عرضاً وبشكل غامض عام .

وعلى وجه العموم ، يلاحظ أن فكرة سقراط عن الألوهية كانت غير مرتفعة ارتفاعا يتناسب مع ارتفاع نظريته فى الأخلاق أو فى الفلسفة بوجه عام .

خلود النفس : ليس معروفا عن سقراط أنه قال بخلود النفس فى وضوح أو أنه برهن على هذا الخلود . بل إن لدينا ، على العكس من ذلك ، بعض الروايات التى تنسب إليه انه يقول بما يضاد ذلك ، أو هى على الأقل تذكر أنه لا يؤكده(٦) .

صحة المصادر

من هذا كله نستطيع أن نتبين إلى أى حد كانت مصادرنا صحيحة فى عرضنا لمذهب سقراط : فنشاهد بوجه عام أن الاتفاق بين المصدرين وهما أفلاطون وإكسينوفون - موجود فى الجوهر، وإن اختلف الاثنان بعد هذا فى عرض المسائل الجزئية ، وفى بيان مضمون المسائل . فهما يتفقان - ويتفق معهما أرسطو - فى القول بأن سقراط قال إن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات ، وفى جعل الفضيلة هى العلم ، وفى جعل منهج البحث المنهج الديالكتيكى . وتلك هى النقط الرئيسية فى فلسفة سقراط . أما الاختلاف بعد هذا فيرجع من ناحية بالنسبة إلى إكسينوفون فى أنه لم يستطع أن يفهم كل الفهم بعض المسائل النظرية فى فلسفة سقراط ، فصورها أحياناً تصويراً عامياً كان يسلب الكثير من هذه النظريات قيمتها العلمية الحقيقية . ومن ناحية أخرى نرى أفلاطون قد زاد على مذهب أستاذه فلم يذكر لنا بوضوح إلى أى حد يجب أن نفرق بين مذهبه هو ، والمذهب الذى يقوله على لسان سقراط . ففى بحثنا لفلسفة سقراط ينبغى إذن أن نأخذ بكلتا الروايتين المتقدمتين ، وألا نهمل إحداهما مطلقاً . ولئن كان اشيلرماخر قد قال إنه من غير الممكن أن يكون سقراط هذا الذى صوره إكسينوفون ، لأن أهمية سقراط التاريخية ستكون غير

مفهومة إذن ، فإن علينا أن ننظر إلى سقراط على أساس أن أهميته التاريخية فى هذه الروح الجديدة التى أدخلها فى الفلسفة ، وفى المنهج الذى قال به ، وفى جعله وجود الماهيات أسمى من الوجود الخارجى الطبيعى . وهذه الأشياء هى التى أثرت تأثيراً كبيراً فى أتباعه وفى مواطنيه عامة، وبدت لهم أنها تمثل نزعة جديدة مختلفة كل الاختلاف عن النزعة التى كانت سائدة فى التفكير اليونانى حتى ذلك الحين . ولما كنا — كما سبق أن أوضحنا — قد رأينا هذه الصفات التى كان بها سقراط ما كان ، عند كل من إكسينوفون وأفلاطون ، فلا محل إذن لما يقوله اشلير ماخر . ومن ثم لم يكن محقاً كل الحق حينما أراد أن يرفض رواية إكسينوفون رفضاً تاماً على أساس أن هذه الرواية لا يمكن أن تفسر لنا الأهمية الكبرى التى كانت لسقراط سواء فى الفلسفة اليونانية إبان عصره وفى العصور التالية .

والواقع ، أن هذا يكون مفهوماً أكثر لو نظرنا إلى أن هذه المسائل عينها هى التى جعلت للسوفسطائيين أهمية كبرى فى هذا العصر . وهذا يدعونا إلى التحدث الآن عن الصلة بين سقراط وبين السوفسطائيين. فنلاحظ أولا أنه إذا كان المقصود بالسوفسطائى من يعلم الناس ويقوم بمهمة التربية . فإن سقراط يكون إذن سوفسطائياً ، وسوفسطائياً من الطراز الأول . وإذا كان المقصود بالسوفسطائى من يقول بعدة أقوال فلسفية معينة ، وهى تلك التى عرضناها من قبل ، فإن المشاهد أن السوفسطائيين كانوا مختلفين

فى هذه الأقوال إختلافا كبيراً فيما بينهم وبين بعض . فإذا قلنا إذن عن سقراط إنه سوفسطائى ، فمعنى هذا أنه قال بآراء مخالفة فى روحها للسوفسطائية ، وهذه الروح التى تجمع بين سقراط وبين السوفسطائيين هى روح الإنصراف عن الأبحاث الطبيعية إلى الإنسان . فالنزعة الإنسانية بوجه عام هى الجامع بين سقراط والسوفسطائين . كما أن الرغبة فى تربية الناس وفى وضع الأخلاق كانت موجودة لدى سقراط والسوفسطائيين ، وكل ما هنالك من فارق أن السوفسطائية قد جاءت أسبق قليلا من ناحية التاريخ عن سقراط ، وكان أربابها ، أى السوفسطائيون ، البادئين بالحركة الجديدة التى كانت ثورة على الفلسفة القديمة كلها . فلم يكن سقراط إذن إلا سائراً فى نفس الاتجاه الذى سار فيه السوفسطائيون . وكل ما يوجد من إختلاف بين الاثنين هو أن سقراط قد بدأ فعلا بتكوين فلسفة جديدة على أساس التيارات الروحية التى أراد أن يدخلها معارضاً بها تلك التيارات التى كانت سائدة حتى ذلك الحين . ومن ثم فالاختلاف ليس اختلافا من ناحية التضاد وإنما هو اختلاف فقط فى المرحلة التى وصل إليها كل فى الطريق الجديد الذى اراد ان يختطه .

مصير سقراط استمر سقراط يعلم فى أثينا. حتى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض أعدائه فاتهموه بأنه ينكر الآلهة الشعبية أولا ، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً . وكان رئيس هذا الاتهام مليتوس ، وانضم إليه فيه رجال آخرون . وانتهى بأن حكم على

سقراط بتجرع السم فتوفى بهذه الوسيلة .

فاذا بحثنا الآن فى قائمة الاتهام التى وجهت إلى سقراط ، وجدنا أولا أن الأسباب الدافعة إليه غير واضحة ، ومتعددة . هى غير واضحة لأن تلاميذ سقراط ينسبون الدافع لهذا الإتهام إلى خصومة شخصية بين هؤلاء الذين اتهموه وبين سقراط ، وهم يؤكدون أن مليتوس هو الذى دفع أرستوفان إلى إتمام مسرحية « السحب » ، وأن أنيتوس ، وهو المدعى الثانى ، كان على صلة بالسوفسطائيين ، وأن هذا الاتهام الموجه إلى سقراط كان الدافع إليه هم السوفسطائيين ؛ ولكن هذا الرأى غير صحيح : أولا لأن مليتوس كان شابا صغيراً ، حينما مثلت رواية « السحب » فكيف تسنى له إذن ، وهو فى سن صغيرة جداً ، أن يكون هو الحاث لأرستوفان على إنجاز هذه المسرحية ؟ هذا إلى أنه ليس من المعقول مطلقاً أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس إلى اتهام سقراط ، لأن السوفسطائيين أنفسهم قد لاقوا من العنت فى ذلك الوقت نفس ما لاقاه ، وكانوا آسفين كل الأسف على هذا الإتهام ، لأن الواقع أن سقراط والسوفسطائيين كما رأينا كانوا مشتركين فى الروح العامة التى أملت فلسفة كليهما .

فاذا كانت هناك أسباب شخصية إذن دفعت هؤلاء المدعين إلى اتهامه ، فهذه الأسباب ليست تلك التى ذكروها . وانما هذه الأسباب الشخصية — إن كان ثمة أسباب شخصية — ترجع إلى أن سقراط كان قد حمل حملة شديدة على معارف

الناس فكان يثبت لكل جهله ، وخصوصاً العظماء ، إذ لم يكن يتورع عن الوصول عن طريق البرهان إلى إثبات أن هؤلاء السادة جهلة . وليس أشد أثراً فى نفس الإنسان من أن يتهم بالجهل . فكان من الواضح أن يكون الكثير من الناس قد حملوا غلا شديداً فى نفوسهم ضد سقراط ، وكان هذا الغل غير مقتصر على العاديين فحسب ، بل امتد إلى الممتازين ، فكانت الخصومة ضد سقراط خصومة قوية عنيفة . كما أن الأسباب التى دفعت إلى الاتهام عديدة . فالناس يذكرون أولا أن الدافع الأصلى أو الوحيد إلى الاتهام هو أن سقراط أفسد عقول الشباب من الناحية السياسية ، وكان العلة فى قيام الديكتاتورية الطاغية مثل ديكتاتورية ألقبيادس، أو فى قيام الديماجوجية ، أى حكم العامة، كما هى الحال بالنسبة إلى إقريطياس ، وكان هذان تلميذين لسقراط ، فما أتوا به من إثم يسأل عنه سقراط . وكانت الرجعية قد بدأت فلولها تتجمع وتتحد ضد الأوليغركية وضد الديماجوجية ، وأرادت أن تعيد الديمقراطية ، وانتصرت هذه الرجعية بعد سقوط حكومة الثلاثين ، فلما انتصرت — وذلك بعد الهزيمة فى حرب البلوبنيز — سارت على تلك السنة الخالدة فى سياسة العالم كله منذ أول التاريخ حتى الآن ، سنة اتهام الذين كانوا فى الحكم لآخر مرة ، بأنهم كانوا السبب فى الهزيمة . وعلى هذا نسب إلى تلاميذ سقراط هؤلاء أنهم كانوا السبب فى الهزيمة . ونسب إلى المبادئ التى بثها سقراط فى نفوس تلاميذه أنها

كانت العلة فى هذه الهزيمة ، ومن هنا كان من الطبيعى أن يتجه التحقيق إلى اتهام سقراط نفسه بوصفة المفسد أو العلة فى إفساد هؤلاء الشباب الذين أفسدوا ، فى نظرهم ، نظم الحكم .

إلا أنه يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته فنحسب السبب السياسى السبب الوحيد ، بل يجب أن يضاف إلى ذلك وأرستوفان حجة كبيرة فى هذا الصدد ـ أن سقراط لم يؤمن بالعقائد الشعبية وآلهة الشعب ، أو على الأقل هذا مافهمه الأثينيون فى ذلك الحين ؛ كما أن سقراط من ناحية أخرى قد أفسد الشباب بالأفكار الجديدة الجريئة التى قال بها . ولئن كان الكثير من هذه الأفكار يرجع فى النهاية إلى نظرة جديدة فى السياسة ، فانه يلاحظ أنها بوصفها افكاراً فلسفية جديدة كانت مصدر خطر كبير على الديمقراطية ، وقد رأينا من قبل كيف أنه حمل على الإقتراع والتصويت العام ، ونادى بأرستقراطية عقلية . — والحق أننا إذا أردنا أن نلخص تلخيصاً عاماً الأسباب التى دفعت إلى الاتهام قلنا إنها أسباب سياسية ، وهذه الأسباب السياسية تعد الأساسية فى الاتهام . والحق أن الديمقراطية قد شعرت بأنها على وشك نهايتها وأن من الواجب عليها — مع أن أول ماتقتضيه هو حرية الفكر — أن تحمى نفسها من علة وجودها ، أى وهى صاحبة حرية الفكر أن تحمى نفسها من حرية الفكر . إذ أن هذه الحرية الفكرية الجديدة قد طالبت بالأرستقراطية . وقد بدأت عناصر الرجعية تلعب أخطر دور فى حياة أثينا فى ذلك الوقت . وهذه الرجعية رجعية ارستقراطية من

حيث الدم ، فكانت بذلك معارضة أشد التعارض لأرستقراطية جديدة ، تقوم على الفكر لا على الدم . فكأن موت سقراط كان نتيجة طبيعية إذن لروح الجديدة التى أراد أن يبثها فى الفكر اليونانى ، وكان موته فداء قدمه لكى تستطيع المبادىء التى نادى بها أن تأخذ طريقها إلى جميع الناس ، وأن تصبح المبادىء الأساسية الخالدة التى ستسير عليها الإنسانية حتى هـــذا الحين .

أفلاطــــون

حياة أفلاطون

نستطيع أن نقسم تاريخ حياة أفلاطون كتقسيمنا لتاريخ حياة أي فيلسوف كانت حياته وفكره يسيران باطراد من حيث الزمان ومن حيث التطور . ففي وسعنا إذن أن نستخدم تلك الصورة الإجمالية التي أشرنا إليها من قبل ، والتي اعتاد المؤرخون المحدثون من الألمان أن يستخدموها في دراستهم لحياة وفكر أي فيلسوف من هذا النوع ، وإن كانوا قد امتدوا بهذه الصورة الإجمالية إلى فلاسفة من طراز مخالف للطراز الأول ، طراز يبدو لأول وهلة أن فكر صاحبه غير مرتبط بحياته . وإنما هو فكر فوق الزمان لا يخضع لعوامل التطور ، كما هي الحال بالنسبة إلى أرسطو .

علينا إذن أن نقسم حياة أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول هو عهد الطلب ، وقد امتد هذا العهد منذ نشأة أفلاطون صبيا حتى موت سقراط ، أي إلى حوالي سنة ٣٩٩ ق.م ؛ والطور الثاني هو الذي يبدأ بعد موت سقراط وينتهي بتكوين الأكاديمية ، وكان ذلك وسنه الأربعون . وهذا يسمى طور التنقل ؛ وأخيراً يأتي الطور الثالث ، طور الأستاذية . وهو الطور الذي سار من ابتداء عهد الأكاديمية إلى موته سنة ٣٤٨ - سنة ٣٤٧ . أما الطور الأول فالمعلومات عنه ضئيلة تافهة أكثرها مشكوك فيه ، أثر الخيال والصنعة فيه أكبر بكثير من أثر الواقع

والتاريخ . فهم يذكرون أن أفلاطون قد ولد سنة ٤٢٨ - ٢٧ ، وبعضهم يجعل مولده سنة ٤٢٩ [١]، وعلى كل حال فإن تحديد هذا التاريخ مرتبط فى ذهنهم دائماً بعدد السنوات التى يلذ لكل مؤرخ أن ينسبها إلى أفلاطون . فهؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا سنه عدداً مستديراً يقولون إن سنه كانت ثمانين ،[٢] وهؤلاء الذين يحسبون هذه السن على أساس اعتبارات خاصة بالعدد يجعلون سنه إحدى وثمانين ، لأن هذا العدد هو مربع لمربع أول عدد فردى. كذلك الحال فى اليوم الذى ولد فيه ، يختلف المؤرخون : لأن منهم من يريد أن يجعل هذا المولد مرتبطا بحادث بالذات من شأنه أن يجعل هذا المولد مولداً سعيداً ؛ ومن هذه الروايات ، الرواية التى تجعل مولده فى السابع من شهر مايو وهو يوم العيد السنوى لأپولون . كذلك الحال ليس من المحدد بالضبط متى توفى أفلاطون وإن كان التوكيد هنا فى درجة أكبر منه بالنسبة إلى ميلاده ، كما هو طبيعى . فهم يذكرون ـ وهذا أرجح الآراء ـ أنه توفى فى سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ . ولكن يمكن أن يقال على كل حال وعلى وجه التقريب أن مولد أفلاطون كان فى الثلاث أو الأربع سنوات الأولى من حرب البلوبنيز ؛ وإن وفاته كانت قبل عشر سنوات من الموقعة المشهورة التى انتصر فيها فيليب المقدونى على الأثينيين والتى أصبحت بعدها أثينا دولة تابعة للدولة المقدونية ، إذ فقدت نهائياً كل استقلالها .

فإذا انتقلنا من تاريخ الميلاد والوفاة إلى الأسرة التى نشأ فيها

وجدنا تضارب الآراء أو الروايات على النحو السابق واضحاً هنا أيضاً . فالبعض — وهم الأكثرية — يحاولون أن ينسبوه إلى الالهة ، وهم من أجل هذا يقولون إنه ولد أرسطون ، وأرسطون هذا يرجع في ختام الأصلاب إلى الإله بوزيدون إله البحر ، أما من ناحية الأم أفريقطونى، فإن أفلاطون ينتسب أيضاً إلى أسرة عريقة وإن لم تكن كالأسرة الأبوية من ناحية قدر المجد ، وذلك لأن أفريقطونى هى ابنة أقريطياس ، وأقريطياس هذا حفيد لرجل آخر اسمه أقريطياس أيضاً ، وهذا الأخير كان من خلف دروبيد الذى كان صديقاً لصولون المشرع المشهور . فكانت أفريقطونى هذه من أسرة نبيلة، وكان أولاد عمها أقريطياس وخرميدس. أما أقريطياس فكان احد الثلاثين الذين حكموا أثينا حكم طغيان بفضل أسبرطة، حينما انتصرت هذه نهائياً على أثينا فى حرب البلوبنيز سنة ٤٠٤ . اما خرميدس فكان أحد المندوبين الذين عينهم الثلاثون فى بيريه — وقد كان لأفلاطون أخوان هما أذيمنتس وأغلوقون يكبرانه . وهما يظهران فى محاورات أفلاطون . وبعد وفاة أرسطون تزوجت أرملته مرة أخرى . وجاء من هذا الزواج أنتيفون الذى يروى محاورة برمنيدس . وعلى كل حال فالمهم فى هذا كله أن أفلاطون قد نشأ نشأة أرستقراطية من أسرة نبيلة عريقة فى المجد. فكانت تربيته تبعاً لهذا تربية النبلاء . وتربية النبلاء فى ذلك العهد كانت تتجه خصوصاً إلى الفروسية . وإلى شىء من المعلومات العامة التى يتلقاها الشاب عن طريق المعلمين المشتتين فى أثينا . وعلى

رأس هؤلاء السوفسطائيون .

ويذكرون من الناحية التكوين الفلسفى أن أفلاطون اتصل أول ما اتصل بأحد أنصار الفلسفة الهيرقليطية وهو أقراطيلوس. إلا أن هذه الرواية أغلب الظن أن أصحابها قد قصدوا منها أن يبينوا لماذا حاول أفلاطون أن يخفف قليلا من حدة مذهب سقراط الخاص بثبات الماهيات . وعلى كل حال فليست هذه الرواية بالرواية المؤكدة تمام التأكيد . وهنا نأتى إلى المسألة الرئيسية وهى اتصال أفلاطون بسقراط . فنرى بعض الرواة يذكر أن اتصال أفلاطون بسقراط كان وأفلاطون فى سن العشرين . إلا أن هذا الرأى قد لا يكون صحيحاً كل الصحة ، وقد يكون من الممكن أن أفلاطون اتصل بسقراط قبل هذا العهد ، خصوصا إذا كان من المحتمل جداً — إن لم يكن من المؤكد — أن يكون إخوة أفلاطون قد تابعوا دروس سقراط ؛ هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أفلاطون يذكر لنا صراحة فى محاورة « ليزيس » أن أطفالا صغاراً كانوا يحضرون محاورات سقراط . فليس ما يمنع إذن من أن يكون أفلاطون قد تابع سقراط قبل سن العشرين . وعلى كل حال فالمهم الآن أن نسأل : لأى سبب أو لأى دافع اتجه أفلاطون إلى متابعة سقراط والأخذ عليه ؟ أكبر الظن أن أفلاطون قد حاول أن يجد عنده أولا تلك التربية التى يطلبها كل ارستقراطى ، وهى التربية التى تؤهل المواطن ، وخصوصاً الأرستقراطى ، لأن يكون يوما ما من أولى الأمر وقائماً على

شئون الدولة . يضاف إلى هذا أن أفلاطون قد أراد أيضاً أن يجد عند سقراط تعاليم عن الدولة وماهية العدالة . لأنه كان يرى أن العدالة وتحقق العداله هما المهمة الرئيسية بالنسبة إلى الدولة الصالحة ، فكان أفلاطون ينشد من وراء تلمذه على سقراط إذن أن يتلقى أولا تربية سياسية ، وثانياً أن يتعلم منه مفهوم العدالة .

لكن يموت سقراط فى ٣٩٩ . وبذا ينتهى تقريباً الطور لأول وهو عهد الطلب ، ويبتدىء العهد الثانى . وعلينا أن نلاحظ أولا أن أفلاطون لم يشهد . كما ذكر هو فى « فيدون » ، نهاية سقراط ، وإنما كان متغيباً عنها إما لمرضه كما يذكر هو ، وإما لأنه لم يستطع أن يقاوم الألم الذى كان سيعانيه لو أنه شهد هذه النهاية . وعلى كل حال فإن أفلاطون بعد موت سقراط ظل مدة قليلة بأثينا ثم ارتحل عنها هو وبعض التلاميذ إلى ميغارا عند اقليدس أحد تلاميذ سقراط ، وظل لديه مدة من الزمن تعلم فيها بعض العلوم . إلا أنه لما كان أفلاطون ينتسب إلى طبقة الفرسان ، كانت المدة التى بقيها فى هذه المدينة مشغولة بحروب مستمرة شغل بها فلم يستطع أن يتابع درساً حقيقياً أو أن يتفرغ للعلم تفرغا كافياً . ثم إنه ارتحل بعد هذا إلى مصر ، ولسنا ندرى هل كان ارتحاله مباشرة من ميغارا أم من أثينا . وأسباب ارتحاله إلى مصر ترجع فى أرجح الرأى إلى أن أفلاطون قد كتب حينئذ محاورة « جورجياس » . وهذه المحاورة كانت تحوى أولا هجوماً عنيفاً على الخطابة بوصف أنها الفن الذى لا ينشد الحقيقة ، وإنما ينشد

فقط إفحام الخصوم بكل وسيلة أيا كانت هذه الوسيلة ، وفيها حملة أخرى على الديمقراطية على أساس أن الديمقراطية صورة سيئة جداً من صور الحكم أدت إلى كثير من المظالم . ولعل أوضح مثال لهذه المظالم إعدام سقراط . ومن الناحية الإيجابية يتحدث أفلاطون فى هذه المحاورة عن العدالة . فيحدد ماهيتها ويبينها بيانا مفصلا ، قائلا إنه على العدالة وحدها يمكن أن تقوم الدولة الصحيحة . وقد كانت هذه المحاورة موجهة خصوصاً ضد السوفسطائيين الذين أرادوا أن يحيوا من جديد اتهامات أنيتوس ، ومن أجل هذا ومن أجل حملتها على الديموقراطية رأى أفلاطون أنه من الخير ، نشدانا للطمأنينه على الأقل ، أن يدع هذا الجو الصاخب فى أثينا . فارتحل إلى مصر . وقد ارتحل على شكل تاجر معه جملة من الزيت الذى استخرجه من زيتون ضيعته . وهنا فى مصر باع ما كان معه فى مدينة نقراطس . ولسنا ندرى بالدقة ماذا استفاده أفلاطون من رحلته إلى مصر ، فالروايه فى هذا الصدد مضطربة أشد الاضطراب ، والمعلومات التى لدينا لاتبين شيئاً . فبعضهم يغالى فى أهمية هذه الرحلة ، ويقول إن أفلاطون قد تعلم على يد الكهنة الكثير من المبادىء التى سيقول بها فيما بعد ، والبعض الآخر يكاد أن يمحو محواً تاماً كل ماتلقاه أفلاطون من علم فى مصر . ونحن نرجح هذا الرأى الأخير . وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أن أفلاطون قد عرف عن المصريين شيئاً من المسائل الهندسية العملية ، ولكنه لم يفد شيئاً آخر من الناحية الفلسفيه ، وإن

كان من الناحية الدينية قد عرف شيئاً من تاريخ ديانات المصريين.

وارتحل أفلاطون من مصر بعد مدة وجيزة إلى مدينة قورينا. وهنا اتصل ببعض من تلاميذ سقراط ، ويغلب على الظن أنه اتصل هنا بأرستبس صاحب المدرسة القورينائية . ثم ارتحل من قورينا: إما إلى أثينا ومنها إلى بلاد اليونان الكبرى في جنوب إيطاليا ، وإما مباشرة إلى بلاد اليونان الكبرى . وعلى كل حال فإن المعروف أنه ذهب إلى بلاد اليونان الكبرى لكي يجد هذا المثل الأعلى السياسي الذي طالما تاقت نفسه إلى تحقيقه ، وقد تحقق في بعض بلاد اليونان الكبرى وذلك في إحدى البلاد التي كان على رأسها في ذلك الوقت أرخوطاس . وهي مدينة تارنتا . وهنا في مدينة تارنتا يذكرون أن أفلاطون قد اطلع على الكتب المستورة لفيثاغورس ، وأنه قد أودع في كتبه هذه المعلومات التي أخذها عن تلك الكتب ، فلم يكن أفلاطون إذن غير منتحل وسارق للآراء الفيثاغورية سواء أكانت تلك الآراء آراء فيثاغورس أم فيلولاوس !! ولكن هذا القول بلاريب مكذوب ، ولو أنه من المؤكد أن أفلاطون قد عرف مبادىء الفيثاغوريين معرفة جيدة أثناء رحلته هذه إلى مدينة تارنتا . إلا أنه لم يقم طويلا في مدينة تارنتا هذه . إذ جاءته في ذلك الحين دعوة من طاغية صقلية ديونيسوس الأول ، وقد كان هذا سيد صقلية بالفعل ، بعد أن قامت فيها الديموقراطية ، وذلك بعد انتصارها على الحملة البائسة التي وجهتها أثينا إلى صقلية بإشارة من ألقبيادس أثناء حرب البلوبنيز ، فانتهت هذه الحملة بالفشل الذريع .

إلا أن ذلك لم يكن كافياً لكى يعيد الطمأنينة إلى صقلية ، لأن القرطاجنيين كانوا يهددونها تهديداً كبيراً . وعلى كل حال فقد كانت الحياة مضطربة كل الاضطراب فى ذلك الحين فى صقلية ، وكان ديونيسوس هذا - فى قصره - يميل إلى حياة فيها ترف ، وغلو فى هذا الترف . ولسنا ندرى لأى سبب أراد هذا الطاغية المترف أن يدعو فيلسوفاً إلى بلاطه . وعلى أية حال قد لبى أفلاطون هذه الدعوة . ولكن سرعان ما اختلف معه . ولم يطق ديونيسوس بقاء أفلاطون . ونحن لا نعلم علة هذا وإن كان الراجح أنه يرجع إلى صلة الصداقة القوية التى نشأت بين أفلاطون من جهة ، وبين ديون ، صهر ديونيسوس ، من جهة أخرى . ومهما يكن من شىء فقد أراد ديونيسوس إخراج أفلاطون . فأرسله على إحدى السفن بصحبة أحد المندوبين الذاهبين إلى اسبرطة . وبقصد أو غير قصد وقفت هذه السفينة فى جزيرة إيجينا . ولما كانت إيجينا حينذاك حليفة لأسبرطة ضد أثينا ، كان لابد أن يصبح أفلاطون أسيراً . وقد صار بالفعل . ولم يخلص منه إلا على يد أحد القورينائيين وهو أنيقيرس الذى افتداه ، فأطلقت حريته وأعيد إلى أثينا .

وبهذا تنتهى الرحلة الأولى التى قام بها أفلاطون إلى صقلية ، وكان ذلك سنة ٣٨٧ . وبها ينتهى الطور الثانى وهو عهد التنقل . هنالك يعود أفلاطون إلى أثينا ويتجه اتجاهاً كلياً إلى المهمة الرئيسية والرسالة الحقيقية التى وضعها لنفسه ، وتلك هى تثقيف الشباب وقيادته نحو المثل العليا فى العدالة . كى يستطيعوا بعد أن

يؤدوا واجبهم نحو الدولة — حين يصبحون حكاماً — أداء صحيحاً . ولهذا اشترى أفلاطون مكاناً كان يسمى باسم الأكاديمية تحريفاً لاسم بطل قديم كان الشفيع لهذا المكان ، وكان اسمه أكاديموس ؛ وإلى جانب هذا الملعب الرياضي أو المدرسة الرياضية اشترى أفلاطون بستاناً أقام فيه مساكن الطلاب الذين يختلفون إلى الأكاديمية وهكذا استطاع أن يقيم هذه الأكاديمية فى ذلك المكان ، وقد بقيت فيه حتى أيام سلا ، وحينئذ انتقلت من خارج المدينة - لأن هذا المكان كان يقع فى الشمال الغربى من مدينة أثينا بالقرب من ضاحية كولون التى كانت بها ضيعة سوفوكليس - نقول إنها انتقلت فى أيام سلا من هذا المكان إلى داخل المدينة فى مكان معروف باسم موضع بطلميوس ، وظلت على تلك الحال حتى أقفلت نهائياً عام ٥٢٩ م على يد يوستنيانوس ولم يعد المكان الآخر غير مكان للزيارة فحسب .

وكانت الأكاديمية منظمة كل التنظيم ، سواء من حيث الإدارة الداخلية ومن حيث البرنامج الذى يسير عليه الأساتذة والطلاب فى دراستهم : فكانت لها لائحة داخلية وكان لها من ناحية أخرى مكتبة ومتحف للعاديات وللأشياء اللازمة للبحث العلمى ؛ وكان فيها أساتذة كبار من أشهرهم إكسينوقراطيس وأرسطوطاليس نفسه فإنهم يذكرون عن أرسطو أنه كان أستاذاً للخطابة فى هذا المكان فى الفترة التى التحق فيها بالأكاديمية حتى موت أفلاطون . وقد كانت عناية أفلاطون فى هذه الأكاديمية متجهة نحو تنشئة الشباب

من الناحية السياسية . وقبل أن نبين كيف كانت هذه التنشئة يجدر بنا أن نتحدث عن المنهج الذى كان يسير عليه فى هذا المكان .

لم يكن المنهج مقتصراً على الحوار وحده ، بل كان يشمل إلى جانبه البحث المرسل الذى لا يقوم على الحوار ، وقد كانت الأكاديمية تختلف فى منهجها عن بقية المدارس المشابهة لها فى أثينا . فهذه المدارس الأخرى التى كانت تعلم الخطابة مثل مدرسة إيسوقراطس كان لها كتب معلومة فيها الصيغ التى يجب على كل خطيب أن يستخدمها ، ومهمة الأساتذة إنما هى أن يشرحوا للطلاب هذه الصيغ ويحللوها ويبينوا موضع التأثير الخطابى فيها . وعلى العكس من هذا أراد أفلاطون أن يجعل البحث حراً يقوم على أساس الجدل والنقاش ، ولكن ليس معنى هذا أنه حمل على التآليف ، بل هو قام بالتأليف من قبل ، ولكن المقصود أن أفلاطون لم يكن يرغب من وراء التآليف أن يأتى بكتب مدرسية للطلاب يدرسونها هى وحدها ، بل كان أفلاطون يرمى من وراء هذه الكتب المؤلفة ، إما إلى تسجيل الدروس التى تلقى فى الأكاديمية من أجل أن تبقى ، وإما إلى تسجيل هذه الدروس من أجل من هم فى خارج الأكاديمية . وما يسمونه باسم المقالات غير المكتوبة هى تلك التى لا يسير فيها الكلام على أساس الحوار بل يكون الكلام فيها مرسلا دون حوار ، ومن الأمثلة على هذا مقالة « التعريفات » لأفلاطون ثم مقالة « الخير » التى يذكرها أرسطو .

وقد أم الأكاديمية كثير من اليونانيين من جميع البلدان ،

سواء من بلاد اليونان نفسها ومن البلاد التى أصبحت يونانية من آسيا الصغرى . وذلك لأن الشبان قد وجدوا فى الأكاديمية الوسيلة التى يستطيعون بها أن يصرفوا أمور الدولة فى المستقبل تصريفاً حسناً على أساس العدالة ، لأن البرنامج الذى وضعه أفلاطون فى الدراسة ، لو أن الشاب منهم اتبعه حتى النهاية ، إذن لاستطاع من بعد أن يدير دفة الدولة إدارة سليمة صحيحة . وقد كان أفلاطون يريد من هؤلاء الشباب أن يحققوا هذه القواعد الأساسية التى نادى بها ، وكان يحلم بقيام جمهوريات على أساس الجمهورية التى تصورها ، لأن المثل الأعلى للرجل الحكيم أن يكون مشرعا وسياسيا ، فى نفس الآن الذى هو فيه حكيم ، فإن هرقليطس كان يطمح فى أن يكون مشرعا لبلده أفسوس ، وكذلك الحال بالنسبة إلى برمنيدس الإيلى ، فإنه هو الذى وضع قوانين مدينته إيليا ، ثم إن التوريين قد طلبوا من بروتاغوراس أن يضع لهم لائحة قوانين . وعلى هذا كان أفلاطون يرجو من هؤلاء الشبان أن يحققوا هذا الذى طمح إليه هؤلاء الحكماء السابقون ، وفعلا تم لأفلاطون أن ينشىء طائفة من الناس استطاعوا أن يكونوا جمهوريات فى بلاد مختلفة مثل أترنيه ، ومثل أسس واسكبسيس ؛ وحينما مات أفلاطون وتشتت تلاميذه ، ارتحل أرسطو وإكسينوقراطيس إلى مدينة أترنيه عند هرمياس وكأنهما ارتحلا إلى مدينة لهم ؛ وهم يذكرون أيضاً أن مخطوطات أفلاطون كانت فى مدينة اسكبسيس ، ثم إن أرسطو أنشأ مدرسته على شكل فرع الأكاديمية فى مدينة

أسس ، ومن بين هؤلاء الشبان الذين أراد أفلاطون أن ينشئهم تنشئة سياسية يستطيع عن طريقها أن يحقق مثله الأعلى فى السياسية ، ديون . وفى ذلك الوقت ، أى حوالى سنة ٣٦٧ ، توفى ديونيسوس الأول وخلفه ابنه ديونيسوس الثانى ، وكان ديونيسوس الثانى هذا قد منعه والده من الانشغال بأمور الدولة فانصرف إلى اللهو ، فكان من السهل إذن أن يتحكم فيه ، من يستطيعون استغلاله . حينئذ وجد ديون الفرصة سانحة لكى يحقق بمعونة أستاذه ، آراء الأخير فى السياسة . فدعى أفلاطون إلى سرقوسة ، وارتحل إذن إلى صقلية المرة الثانية عام ٣٦٦ . وكان القصد الذى رمى إليه أفلاطون وديون هو أن يكونا الحاكم الحقيقى الذى بيده كل السلطة ، وأن يكون ديونيسوس الثانى أداة لهما فى تحقيق هذه السلطة فحسب . ولكن ما لبث النزاع بعد ذلك أن اشتد بين ديونيسوس من جهة و بين ديون من جهة أخرى . فنفى ديون ووضع أفلاطون فى قلعة أى فى شبه سجن ، وحينئذ طلب أفلاطون من ديونيسوس أن يعود إلى أثينا وطلب إليه ديونيسوس بدوره أن يعود مرة أخرى ، فأعطى أفلاطون وعداً بهذا ، على شرط أن يصفح ديونيسوس عن ديون ، ثم اضطر أفلاطون أن يرجع تنفيذاً لهذا الوعد ، فارتحل فى سنة ٣٦١ إلى مدينة سرقوسة مرة أخرى . وكان عليه أن يقوم بهذه الرحلة خصوصاً وأنه لم يكن ثمة وسيلة لتحرير ديون إلا بتدخل قوى من جانب أفلاطون . ولكن لما جاء أفلاطون كانت الحالة قد ساءت أكثر فأكثر بين ديون وديونيسوس ، وصودرت أملاك ديون

ومنع من دخله ، ولم يكن ثمة من وسيلة لأن يوفق أفلاطون بين ديون وبين ديونيسوس. بل إن حال أفلاطون نفسه قد ساءت وأصبح مهدداً بالموت ، ولم ينقذه من هذه الحالة إلا تدخل قوى من جانب أرخوطاس ، حتى يقال إن أرخوطاس قد أرسل السفينة التى أقلت أفلاطون إلى بلاده ، فعاد أفلاطون وانتهت هذه الرحلة الثالثة وبانتهائها انتهت كل أحلام أفلاطون من حيث تحقيق آرائه السياسية . وفى أثناء عودته إلى أثينا كانت الألعاب الأولمبية قائمة فى أولمبيا . فقابل هناك ديون وظهر للاثنين أن ليس ثمة مجال لخطة سلبية فاتفقا على خطة تقوم على أساس اغتصاب الحكم بالقوة من يد ديونيسوس . بأن يقوم ديون بحملة على صقلية يكون قوادها كبار رجال الأكاديمية. وقامت الحملة فعلا ، ولكنها لم توفق ؛ وانتهت بأن قتل ديون على يد أحد أتباعه فى سنة ٣٥٤ ، وعلة هذا الإخفاق أن القوة التى أتى بها ديون لم تكن كافية من جهة ، ثم لأنه كان طاغياً وشديداً على أصحابه من جهة أخرى . لذا قتله أحد أصحابه وهو كاليبوس ، وكان أفلاطون قد بلغ حدا عالياً من السن . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يستمر فى مهمته الأصلية وهى التدريس بالأكاديمية . فاستمر على هذا حتى توفى سنة ٣٤٨ — ٣٤٧ .

مؤلفاته : كان حظ أفلاطون حظاً سعيداً يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين ، من حيث أن كتبه هى من بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها التى بقيت كلها . ولعل مرجع هذا فى بعض النواحى إلى الصورة الأدبية التى كتبت بها . والمشكلة بالنسبة

إلى أفلاطون ليست مشكلة كتب مفقودة بل كتب منحولة أضيفت إليه زيادة على كتبه الحقيقية . ومهمة النقد أن يبين ما هو منحول من هذه الكتب ، وما هو صحيح . ولكن قبل البحث في هذا يجب أن نبحث في الطريقة التي كتبت بها . فنجدها جميعاً على شكل محاورات اللهم إلا مقالة « التعريف » ثم الرسائل الثلاث عشرة فانها قد كتبت بغير طريقة الحوار . فاذا بحثنا الآن في الأسباب التي دعت أفلاطون إلى اتخاذ هذا النوع من الكتابة ، رأينا أولا أن هناك بعضاً من المؤرخين يقول إن أفلاطون كان في هذا مقلداً لكثير من الأسلاف. فأفلاطون لم يكن أول من كتب على طريقة الحوار بل يذكرون أن أول من كتب على هذه الطريقة هو زينون الإيلي . والذي دعا هؤلاء المؤرخين إلى افتراض هذا، أن أرسطو يذكر عن زينون أنه كان أول من اكتشف الجدل، فحدا بهم قول أرسطو إلى عد زينون أول من اتخذ في الكتابة الفلسفية طريقة الجدل أو الحوار . بيد أن هذا الظن بين الخطأ ، لأنه إذا كان زينون قد اكتشف المنهج الجدلي فليس معنى هذا أنه كتب على طريقة الحوار .

ويذكر إلى جانب زينون ، أن أفلاطون تأثر بنوع آخر من الكتابة يسمى المحاكيات ؛ وهو نوع كان منتشراً في مدينة سرقوسة . والمؤرخون الذين يأخذون بهذا الرأي يقولون إن أفلاطون قد تعلم هذا النوع أثناء رحلته الأولى إلى تلك المدينة . لكن هذا الرأي غير صحيح أيضاً ؛ لأنه يفترض أن أفلاطون

لم يكتب محاورات قبل هذه الرحلة . مع أن الواقع أن أفلاطون قد كتب جزءاً كبيراً من محاوراته قبل رحلته هاتيك .

ويرى بعض المؤرخين أن أفلاطون قد تأثر بالروائي إفيخارموس الذي كان يكتب رواياته على شكل محاورات فيها أفكار فلسفية . فكأن أفلاطون إذن قد تأثر إفيخارموس في أنه كتب روايات فلسفية على طريقة الحوار وبالنثر . وإذا كانوا يذكرون عن أفلاطون أنه حينما اتصل بسقراط أحرق كل الروايات والأشعار التي كتبها من قبل . فإن معنى هذا أن أفلاطون قد تغير في الصورة ، ولكنه لم يتغير في الطريقة التي يكتب بها . فهي طريقة الحوار النثرى .

أما السبب الأول الذي من أجله كتب أفلاطون مؤلفاته على شكل محاورات ، فهو أنه أراد أن يمثل سقراط ويسجل طريقته في البحث تسجيلا فنيا تتبين فيه حركة الفكر وطريقة المتحاورين وإشاراتهم ، ويتبين فيه المكان الذي كان سقراط يناقش فيه الناس ، أي أن أفلاطون قد قصد أولا أن يمثل سقراط تمثيلا حياً خالصاً ، لا سقراط الذي صوره أرستوفان ، بل سقراط الحقيقي الذي كان خصما للطبيعيات كما كان خصما للسوفسطائيين ، فالغرض الأول الذي رمى إليه أفلاطون إذن هو تخليد ذكرى سقراط . ولكن هذا لم يكن الغرض الوحيد ، بل كان هناك سبب ذاتي دفع أفلاطون إلى اتخاذ هذا النوع من الكتابة ، هذا السبب هو أنه كان يؤمن — كما كان أستاذه يؤمن — بأن اكتشاف الحقيقة

لا يتم إلا عن طريق الحوار وبأن المنهج الجدلى هو المنهج الوحيد الذى يؤدى إلى اكتشاف حقائق الأشياء . ومن ثم اتخذ أفلاطون فى حاوراته طريقة الجدل أو الحوار . ولقد كان أفلاطون يعلم الفارق الكبير بين طريقة الحوار — أو المنهج الديالكتيكى — وبين المنهج الرياضى ، إلا أنه مع ذلك كان يفضل أن يكون البحث عن طريق المنهج الديالكتيكى ، لأنه منهج حى تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتحاورين وما فيهم من حياة .

وأما ترتيب المحاورات فإننا نشاهد دائماً أن ثمة شخصية رئيسية يدور حولها كل الحوار . وهذه الشخصية الرئيسية هى شخصية سقراط . وقد دعا هذا بعضاً من المؤرخين أمثال جون برنت ، وألفرد ادورد تيلور الى حل مسألة الصلة بين سقراط وأفلاطون على أساس أن المحاورات التى يكون فيها سقراط الشخصية الرئيسية تعبر عن مذهب سقراط تعبيراً كاملا . وفى مثل هذه المحاورات لا تكون مهمة أفلاطون حينئذ إلا مهمة الممثل الذى يضع على المسرح شخصية سقراط ، دون أن يكون غرضه من ذلك أن ينسب إلى سقراط أشياء لم يقل بها . إلا أن هذا القول محفوف بالكثير من الصعاب ، إذ الملاحظ أولا أن محاورة مثل « فلابوس » يدور الحوار فيها كله عن سقراط ، بمعنى أن سقراط هو المدير الحقيقى لجميع الحوار الذى نراه فى هذه المحاورة ، مع أننا نعلم قطعاً أن الآراء التى ترد فى محاورة « فلابوس » هذه ، كلها آراء أفلاطون نفسه . بيد أن أصحاب القول الأول سرعان ما يجيبون قائلين إن

الذى دفع فلاطون إلى جعل سقراط الشخصية الرئيسية فى هذه المحاورة هو أن موضوعها أخلاقى ، والبحوث الأخلاقية تمثلها شخصية سقراط تمثيلا تاماً ، ومن هنا كان أفلاطون مدفوعا إلى اتخاذ سقراط شخصية رئيسية فى هذه المحاورة . لكن إذا كان فى هذا الرأى شىء من الوجاهة بالنسبة إلى محاورة « فلابوس » ، فإن الحال ليست كذلك بالنسبة إلى محاورة « السوفسطائى » أو محاورة « برمنيدس » . وعلى كل حال فيلاحظ أن سقراط كان أحياناً الشخصية الرئيسية وأحياناً أخرى — كما هى الحال فى « السوفسطائى » و « السياسى » — شخصية ثانوية ، بينما كانت الشخصية الرئيسية فى هاتين المحـــاورتين هى شخصية الغريب الإيلى . وفى محاورة « تيتاتوس » نجد أن الشخصية الرئيسية هى شخصية تيتاتوس ، كما أننا نجد فى محاورة « النواميس » أن سقراط لا يبدو مطلقا ، وإنما يذكر فقط كشخصية رئيسية من يسمى باسم « الغريب الأثينى » . لكن يلاحظ أن ما اتفق عليه المؤرخون حتى الآن من أن شخصية سقراط غير موجودة فى محاورة القوانين لا يبدو لنا رأياً صحيحاً ، بل نحن نرى أن شخصية سقراط هى أيضاً فى هذه المحاورة الشخصية الرئيسية ، وذلك أن مسرح هذه المحاورة كان جزيرة اقريطش ، فكان سقراط فى هذه المدينة غريباً ، ولما كان سقراط من أثينا ، فسقراط إذن هو الغريب الأثينى ، فمن يسمى باسم الغريب الأثينى ليس إذن شخصاً آخر غير سقراط نفسه . وهذه حقيقة لم يتنبه إليها حتى الآن واحد من المؤرخين

ولما كانت هذه المسألة الخاصة بسقراط وصلته بأفلاطون فى محاوراته ذات أهمية كبيرة، فيجدر بنا أن نعرض لها فى شىء من التفصيل. فنقول إن سقراط يبدو فى كثير من المحاورات على أنه القائل للكثير من الأشياء التى لا يمكن مطلقاً أن يتصور أنه قال بها والتى لا بد من نسبتها إلى أفلاطون ؛ وإذا كنا نرى أن أفلاطون فى الكثير من الأحيان يعنى بأن يحدد المكان تحديداً دقيقاً فليس ذلك فى أغلب الظن إلا ليموه على القارىء فيلقى فى روعه أن هذا الذى يذكره حقيقة تاريخية : فنرى فى «فيدون» مثلا أن الجزء الخاص بموت سقراط قد وضعه أفلاطون وضعاً تاريخياً وجعله مقدمة لكلامه فيما بعد. إلا أن براهين خلود النفس التى ترد بعد ذلك فتكون الجزء الرئيسى من الكتاب لا يمكن أن تعزى إلا إلى أفلاطون . هذا إلى هناك أخطاء تاريخية عدة فى كثير من المحاورات : إذ نرى إشارات من جانب سقراط إلى حوادث لم تحدث إلا بعد وفاته بمدة طويلة . فلا يمكن مطلقاً أن يتصور أن هذه الأخبار أخبار تاريخية، وبالتالى لا يمكن أن ينظر الى محاورات أفلاطون على أنها صورة تاريخية حقيقية لما حدث بالفعل بالنسبة الى سقراط . وإنما كان سقراط فى الواقع كبطل من أبطال الروايات استخدمه أفلاطون وسيلة فقط لكى يصوغ المحاورات على المنهج الذى اكتشف أنه المنهج الصحيح الوحيد المؤدى الى اكتشاف الحقيقة وهو المنهج الجدلى . ومن هنا لا نستطيع أن ننسب إلى سقراط إلا أشياء ضئيلة مما ذكره

أفلاطون منسوبا إليه . وكلما تقدمت السن أو تأخر تاريخ المحاورات كان ما يمكن نسبته إلى سقراط حقيقة أضأل وأقل .

والمحاورات لا تتميز الواحدة منها من الأخرى بالدور الذى يلعبه سقراط فى كل محاورة فحسب ، بل أيضاً تختلف من ناحية التركيب والأسلوب الأدبى . فمن ناحية التركيب يلاحظ أن هناك محاورات على الصورة الروائية بمعنى أنها حوار حدث بالفعل وعرضه أفلاطون كما هو ، دون أن يكون ما حدث منقولا أو مروياً ، وهذا النوع من المحاورات هو أكبر عدداً . ولكن هناك نوعا آخر من الحوار فيه عبارة عن رواية ، إما أن يكون سقراط هو الذى رواها كما هى الحال فى «خرميدس» و «ليزيس» و «الجمهورية» ، وإما أن يكون أحد الرواة قد رواها عن سقراط : وحينئذ تختلف المسألة ، فتارة يكون الراوى راوياً مباشراً أو يكون الراوى راويا عن راو ، أو يكون الراوى راوية لرواية راو روى عن آخر ، وهذه الحالة الأخيرة تتمثل خصوصاً فى محاورة «برمنيدس» . ثم إن هناك محاورات تكون الفاتحة فيها حواراً أو مناقشة قامت ، ويبدأ البحث بعد هذا جاريا تقريباً دون حوار ! وهناك روايات يكون البحث فيها مبتدئا بالحوار ، وفى فترات متقطعة يدخل هذا الحوار مرة أخرى فيقطع الرواية المرسلة ، ومثال هذا النوع الأخير محاورة «فيدون» . كما أن طول الأحاديث يختلف ، حتى أنه فى بعض الأحيان قد يطول الحديث وتكون المحاورة كلها تقريباً مكرسة لحديث واحد ، وهذا واضح خصوصاً فى محاورة «النواميس» وفى حديث كليكلس

فى « جورجياس » ، وفى الحديث التمثيلى للقوانين فى محاورة « أقريطون » . أما من ناحية الأسلوب فلا يعنينا أن نذكر طريقته الأدبية من الناحية اللغوية ، بل يعنينا أن نذكر أسلوبه من الناحية الروائية. فنرى أولاً أن الأشخاص فى هذه المحاورات أشخاص روائية حقاً ، يحاول أفلاطون باستمرار أن يجعلها شخصيات حية تظهر وكأنها على مسرح . فكثيراً ما يصف حركاتها وإشاراتها مما يلقى فى ظن الإنسان أن هؤلاء الأشخاص ، أشخاص حقيقيون تشيع فيهم الحياة . ثم إن نغمة أفلاطون كثيراً ما ترتفع فى هذه المحاورات إلى درجة عالية من العاطفة . ففى نهاية محاورة « فيدون » نشاهد تصويراً رائعاً مؤثراً كل التأثير لنهاية سقراط . كما أن هذه المحاورات لا تخلو أحياناً من التهكم بل من التهريج كما هى الحال فى محاورة « المأدبة » . ويرتفع التصوير الشعرى للمسائل العاطفية فى أحيان كثيرة إلى درجة عالية من الخيال والسمو الشعرى كما هى الحال فى كلام أرستوفان عن الحب فى محاورة « المأدبة » . ويلاحظ أنه كلما تقدمت السن بأفلاطون قلت العاطفة الشعرية أو « العرق الشعرى » لديه ، ولكن هذا لم يمنع باستمرار من وجود هذه العاطفة الشعرية فى جميع المحاورات .

وهنا نصل إلى مسألة هامة بالنسبة إلى مؤلفات أفلاطون ، هى مسألة تصنيف هذه المؤلفات ، وعلى أى أساس يجب أن يقوم هذا التصنيف . أما الأقدمون فقد قسموها إما الى رباعات أو على ثلاثات : فبعضهم يضع كل أربع محاورات على حدة ، والبعض

الآخر يضع كل ثلاث محاورات على حدة ، دون أن يكون هناك ترتيب عضوى منطقى بين هذه الأقسام ، سواء بين بعضها وبعض، وفى داخل كل قسم على حدة . والمخطوطات التى وصلت إلينا من العصور الوسطى مقسمة أيضاً على هذا الأساس ، خصوصاً التقسيم الرباعى . ويغلب على الظن أن هذا التقسيم يمكن أن ينسب إلى أفلاطون نفسه . وأيا ما كان الأمر فقد وجد منذ أواخر القرن الرابع قبل الميلاد . ثم جاء فريق آخر فقسم هذه المحاورات من ناحية تدرجها من أجل التدريس : فيبدأ بالسهلة ويرتفع شيئاً فشيئاً حتى أصعبها . والبعض الآخر قسمها من حيث ظهور شخصية سقراط فى هذه المحاورات : فيبدأون بمحاورة « برمنيدس » التى يظهر فيها سقراط شاباً ، ثم يستمرون فى المحاورات شيئاً فشيئاً بحسب سن سقراط . ولكنهم لا ينتهون « بفيدون » التى تصف نهاية سقراط . بل ينتهون « بتيتاتوس » ، على أساس أن هذه المحاورة يشتم منها أن سقراط قد مات منذ زمن .

ولقد عرفت أوربا المؤلفات الأفلاطونية لأول مرة عن طريق الترجمة اللاتينية التى قام بعملها مرسليو فتشينو سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ . وطبع النص اليونانى لأول مرة بعد هذا بثلاثين سنة فى فبندقية . ثم طبع هذا النص اليونانى بعد ذلك فى طبعتين بمدينة بازل . أما الطبعة التى فاقت سائر الطبعات وأصبحت من بعد عمدة الطبعات التى أتت من بعد ، فهى نشرة هنرى استيين فى مدينة ليون سنة ١٥٧٨ . ولما كانت هذه الطبعة هى

التي سار على أساسها جميع الناشرين من بعد ، فيجدر بنا أن نقول عنها كلمة موجزة .

قسمت صفحات هذه الطبعة كل واحدة منها إلى قسمين أو عمودين ، وكل عمود مقسم بدوره إلى خمسة أقسام ، يدل عليها بالأحرف — a b c d e — لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود . ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها ، ولهذا فلا بد للانسان في كل إشارة يشير بها إلى محاورات أفلاطون أن يعتمد على هذه الطبعة ، فيذكر أولا اسم المحاورة ثم رقم الصفحة ثم الفقرة ، وتكون الإشارات إلى محاورات إلى أفلاطون على النحو الآتي: Phédon 273 b. مثلا أي : فيدون ، ٢٧٣ ب.

ولكننا نجد ابتداء من القرن التاسع عشر أن الباحثين قد بدأوا يرتبون المؤلفات الأفلاطونية ترتيباً أقرب الى التطور التاريخي بحكم النزعة السائدة في هذا القرن وهي نزعة البحث في الأشياء من حيث تطورها التاريخي، ودفع مانراه من تناقض في أفكار المؤلف الواحد عن طريق بيان اختلاف الأدوار التي قيلت فيها . وأول الباحثين في أفلاطون من هذه الناحية اشليرماخر (١) . فإنه في سنة ١٨٠٤ عالج فكرة قد أوحى بها من قبل تنمان فقال إن من الواجب أن نبحث في أفلاطون بحثاً يقوم على أساس التطور التاريخي لفكره . الا أنه فسر هذا المنهج الجديد تفسيراً من نوع خاص ، إذ قال ليس المهم أن نبحث في الترتيب

التاريخي لظهور أو لكتابة المحاورات ، وانما المهم أن نبحث في تطور هذا الفكر من نقطة مبدئية ابتدأ بها واستمر يتطور ، تبعاً لتطور التاريخ كما تصوره منطق هيجل . وقد وجد أن النقطة المبدئية التي بها تتكون الوحدة العضوية للمؤلفات الأفلاطونية هي محاورة «فدرس» . واذا ما بدأنا من هذه المحاورة نستطيع أن نصل - عن طريق التعارض ، ثم عن طريق التركيب بين المتعارضين - إلى بيان التطور الحقيقي لفكر أفلاطون . الا أن هذه الفكرة التي أدلى بها اشليرماخر وجدت معارضاً لها في شخص فريدرش هرمن ، وذلك في سنة ١٨٣٩ . فقد رد هرمن على اشليرماخر قائلا ان أفلاطون لم يتصور فلسفته من البدء دفعة واحدة فوضع لها خطة معينة وبرنامجاً محدداً ثم بدأ من بعد يحدد هذا البرنامج خطوة خطوة في مجرى تطور حياته الروحية ، وانما تطورت أفكار أفلاطون بحسب سنه ، وعلى هذا يجب أن يراعى تاريخ كل محاورة في بيان التطور الروحي لأفلاطون . الا أن هرمن لم يستطع أن يحقق هذا البرنامج ، اذ أعوزته الوسيلة التي يستطيع بها أن يحدد تاريخ هذه المحاورات، مما اضطر كثيراً من الباحثين من بعد ، وهم من كبار الباحثين ، مثل بونتس في دراساته الأفلاطونية ثم جروت(٣) ، الى رفض فكرة هرمن بوصفها فكرة مستحيلة ، كما اضطرت غير هؤلاء الى أن يرجعوا إلى الفكرة الأولى التي قال بها اشليرماخر. وفي هذا السبيل الأخير سار من جديد فريدرش ايبرفك(٤) ، إلا أنه لم يستطع أن يصل إلى شيء ، ولو أنه في أنه لإشارات أرسطو

إلى مؤلفات أفلاطون قد أسدى خدمة جليلة للباحثين فى هذه المسألة من بعد .

أما الوسيلة التى أعوزت هرمن فإنها وجدت فى سنة ١٨٦٧- على يد الباحث الأسكتلندى لويس كامب بل (٥) . فإنه فى نشرته « للسياسى» و « السوفسطائى » قد لاحظ أن فى هاتين المحاورتين خصائص لغوية صرفاً كثيرة الوجود فى محاورة «النواميس» وقليلة نادرة بالنسبة لمحاورات أخرى. وليست هذه الخصائص اللغوية خاصة بالأسلوب ، وإنما بجزئيات نحوية أو لغوية تظهر فى بعض المحاورات، وتظهر فى محاورات دون محاورات أخرى. فهو يرى أن أفلاطون فى هذه المحاورات يستعمل ωσπεορ بدلا من χαθ χπεορ ، بمعنى «لما كان». وتكثر هذه الخاصية فى هاتين المحاورتين وفى «النواميس»؛ ثم تظهر فى هاتين المحاورتين عناية أكثر بتجنب اصطدام الكلمات. ولما كان من المعروف قطعاً أن محاورة « النواميس » قد كتبها أفلاطون فى آخر حياته ، فإنه بمقارنة ظهور هذه الخصائص فى « النواميس» وفى غيرها من المحاورات نستطيع أن نحدد الترتيب التاريخى لهذه المحاورات بالنسبة الى محاورة« النواميس» . فكلما كانت هذه الخصائص المشتركة كبيرة ، كانت المحاورة أقرب الى «النواميس» وبالتالى إلى نهاية أفلاطون ؛ وكلما كان عدد هذه الخصائص أصغر ، بعدت المحاورة عن «النواميس» وكانت أقرب بالتالى إلى دور الشباب منها إلى دور الشيخوخة . إلا أن كامب بل لم يسر فى هذا الطريق طويلا - وكان منهجه يسمى بمنهج الإحصاء

اللفظي . وانما ارتفع بهذا المنهج الى أقصى درجة بلغها فى تطبيقه باحث بولندى هو لوتسلافسكى(٦) فى عام ١٨٩٧ . فقد وجد أن هناك حوالى خمسمائة خاصية فى كتاب « النواميس » ، وأن هذه الخصائص اذا قورنت بالخصائص التى تشاركها فى المحاورات الأخرى، واستخرجنا بعد هذا النسبة المئوية لما هو موجود من هذه الخصائص فى بقية المحاورات، استطعنا من بعد أن نتبين على وجه الدقة تاريخ كل محاورة بالنسبة إلى محاورة «النواميس»، وبالتالى استطعنا أن نحدد على وجه التقريب الترتيب التاريخى لمحاورات أفلاطون . وقد وجد لوتسلافسكى أن محاورة «فلابوس» تحتوى على نسبة ٥٦٪ ، بينما تحتوى محاورة «طيماوس» على نسبة ٦٠٪ مما يدل على أن المحاورة الأولى قد كتبت فى عصر متقدم على العصر الذى كتبت فيه المحاورة الثانية، ومحاورة «فدرس» تحتوى على نسبة ٣١٪ ، بينما محاورة « المأدبة» تحتوى على ١٤٪ وبين الاثنين تقوم محاورة «فيدون» لأنها تحتوى على ٢١٪ ولكن هذا المنهج ملىء بالصعوبات لأنه يجب أن ننظر فيما اذا كانت هذه الخصائص ناتجة عن موضوع المحاورات نفسه : فهناك محاورات يتحدث فيها شعراء ، ومعنى هذا أن الخصائص الشعرية يجب أن تكون غالبة فى هذا النوع من المحاورات . واذا كانت الحال كذلك فلا يمكن أن نعد الخصائص الشعرية ، وهى من بين الخصائص التى اتخذها هؤلاء الباحثون ، كافية لتحديد المركز التاريخى لهذه المحاورات بالنسبة لغيرها من المحاورات ثم يجب أن ننظر من ناحية أخرى:

هل هذه الخصائص مطردة فى كل المحاورة الواحدة بنسبة واحدة أو هل توجد فى مواضع دون مواضع أخرى؟ ثم انه من الممكن جداً أن يكون أفلاطون فى استعماله الكثير من هذه الخصائص إنما اتبع عادة ، أو لم يسعفه وقت الكتابة الا هذا النوع من الخصائص . وتبعاً لهذا فإن المنهج الذى اتبعه هرمن وحققه فى صورته الأخيرة لوتسلافسكى ليس بالمنهج المستقيم . ومن هنا يجب أن نصلح هذا المنهج بمنهج آخر هو منهج الإشارات إلى الحوادث التاريخية: فإن أفلاطون كثيراً ما يشير فى محاوراته إلى حوادث تاريخية ، وإشاراته هذه قد تفيدنا فى أحيان كثيرة من أجل بيان الترتيب التاريخى للمحاورات التى تظهر فيها هذه الإشارات. وعلى هذا المنهج الثانى سار تيشملر (٧) . إلا أنه هو الآخر منهج مملوء بالصعوبات أيضاً ، إذ أشرنا من قبل إلى أننا نجد فى الكثير من محاورات أفلاطون إشارات تاريخية غير مضبوطة . وعلى هذا لا يمكن أن نعد المحاورات من هذه الناحية تعبر عن حوادث تاريخية قد وقعت بالفعل ، وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أنه من المحتمل جداً أن يكون أفلاطون فى كتابته لبعض محاوراته قد خضع للظروف التى أحاطت به فى أثناء كتابتها ، فعالج هذه المشكلة من المشكلات التى أثيرت فى أثناء كتابته لهذه المحاورات أو تلك . ومن هنا يجب ألا نثق أيضاً ثقة تامة بهذا المنهج الثانى ، بل يجب أن نجمع بين المنهجين حتى نستطيع فى النهاية أن نصل إلى ترتيب قريب من التاريخى .

والصورة النهائية التى أعطاها لنا هذا البحث الشاق هى أنه من الممكن تقسيم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخى إلى أقسام ثلاثة بحسب أطوار حياة أفلاطون ، دون أن نستطيع أن نحدد فى داخل كل طور مركز المحاورات المندرجة تحت هذا الطور بعضها بالنسبة إلى بعض ، ودون أن نعد هذا التحديد تحديداً مطلقاً ليس فيه تداخل فيما بين حدوده القريبة . وعلى هذا تقسم المحاورات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة ، ومحاورات الشيخوخة . أما محاورات الشباب فهى المحاورات التى حاول فيها أفلاطون أن يدافع عن سقراط وأن يسجل ذكراه ؛ وهذا ظاهر فى محاورة « الدفاع » و « أقريطون » و « أطيفرون » . كما أنه ينتسب إلى هذا الدور المحاورات التى يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطى ، وهو المنهج الذى أراد سقراط أن يحدد بواسطته مفهوم المعانى الشائعة ، ومن أجل هذا تنتسب إلى هذا الدور محاورة « خرميدس » وهى خاصة بتعريف الشجاعة ، ومحاورة « لاخس » وهى خاصة بتعريف الحكمة العملية ، ومحاورة « ليزس » وهى خاصة بتعريف الصداقة ، ثم المقالة الأولى من محاورة « الجمهورية » ، وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذه المقالة محاورة مستقلة بعنوان « ترازيماخوس » ؛ وينتهى هذا الدور بمحاورة « جورجياس » ، كما ينتهى بانتهاء رحلته الأولى إلى سرقوسة .

أما الدور الثانى فهو الدور الذى بدأ بإنشاء الأكاديمية ، وبدأه بكتابة محاورة « منكسانس » ، لأن هذه المحاورة بيان

وبرنامج للمدرسة الجديدة ، أوضح فيه أفلاطون الغاية والمبادئ التي من أجلها وعلى أساسها أنشئت هذه المدرسة ؛ ثم محاورة « أوطيفرون » وفيها يسخر من هؤلاء الذين يزعمون أن الجدل هو كل الفلسفة ، ثم محاورة « مينون » وهى تدل على اشتغال أفلاطون فى هذا الطور بالمسائل الرياضية، ثم محاورة «أقراطيلوس» وفيها يبين الصلة بين اللغة وبين الفكر ، ثم محاورة « فيدون » وفيها يتحدث عن خلود النفس ، ثم محاورة المأدبة»(سمبوسيون) وفيها يشرح الحب بوصفه الأساس للبحث الفلسفى . ويلى ذلك بقية محاورة «الجمهورية» : ففى المقالتين الثانية والثالثة منها يجيب أفلاطون عن السؤال الذى وضعه فى المقالة الأولى ، فيحدد معنى العدالة ، وفى المقالات من أربعة إلى سبعة يتحدث عن تحقيق العدالة ، وعن أن هذا التحقيق لا يمكن أن يتم إلا عن طريق حكومة الفلاسفة ، وفى المقالتين ٨ ، ٩ يبرهن على صحة الآراء السابقة عن طريق بيان عكسها ، فيتحدث عن الأضداد التى تنجم عن الظلم ، وفى المقالة العاشرة وهى الأخيرة يرجع إلى تلك المسألة الرئيسية مسألة تربية الشباب ، وأن هذه التربية يجب ألا يكون من مقوماتها الشدة ، ويتحدث عن مصير النفوس وذلك فى كلامه عن إسطورة الإر . ثم تأتى محاورة « فدرس » وهى تكاد تكون وسطاً بين «فيدون» وبين « المأدبة » وتكون المركز لكل محاورات هذا الدور . وتأتى بعد ذلك محاورتان من نوع واحد تقريباً ، يقربان كثيراً من الدور الأخير وهو دور الشيخوخة ، ونعنى بهاتين

المحاورتين : محاورة «تيتاتوس» ومحاورة «برمنيدس». وقد قصد منها أفلاطون أن يحدد موقفه بالنسبة إلى المذاهب الإيلية ، وعلى الوجه الأخص بالنسبة إلى المدرسة السقراطية التي تأثرت بمذهب الإيليين وهي المدرسة الميغارية . وفي المحاورة الأولى يتحدث عن الخطأ وكيفية حصوله ، وفي الثانية يتحدث عن الواحد والوجود، ويعنى بأن يضع برمنيدس وزينون من جهة ، وسقراط من جهة أخرى ، طرفين الطرف الواحد منهما في مقابل الآخر . وهذا يدلنا على أن أفلاطون كان يعتقد أن السقراطيين الذين تأثروا بالإيلية قد انحرفوا عن مذهب أستاذه .

ثم يبدأ الدور الثالث : وهو يرتبط تمام الارتباط بالدور السابق ؛ لأن محاورة « السوفسطائي » فيها إجابة عن السؤال الموضوع في محاورة « تيتاتوس » ، كذلك الحال بالنسبة إلى محاورة «السياسي». ثم يلي هذا محاورتا « طيماوس » و « أقريطياس » . وهذه المحاورة الأخيرة غير كاملة . أما المحاورة الأولى ففيها مذهب أفلاطون في الكون ونشأة العالم ، والثانية فيها صورة إجمالية لأسطورة « أطلنتيد » . ويلي هذا محاورة « فيلابوس » — ولسنا ندري هل كتبها أثناء حياة إيدوكس — وعلى كل حال فقد أراد منها أن يجيب عن إيدوكس الذي قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق، وذلك بأن يقول أفلاطون إن السعادة ليست هي اللذة . وأخيراً تأتي محاورة « النواميس » أو القوانين .

تلك هي محاورات أفلاطون ، وينسب إليه عدا هذا محاورات

أخرى أثبت النقد أنها ليست صحيحة النسبة إليه ، أما الشيء الذي يحتمل أن يكون فى نسبته إلى أفلاطون شيء من الصحة فهو الرسالتان السابعة والثامنة من الرسائل المنسوبة إليه .

ويجدر بنا الآن أن نبحث فى كيفية وصول المؤلفات الأفلاطونية إلينا فنقول : إن المخطوطات الرئيسية التي وصلت إلينا لمحاورات أفلاطون ترجع إلى العصور الوسطى البيزنطية فى القرن التاسع للميلاد . فقد ظهر فى هذا القرن أيام فوتيوس حركة نشيطة من أجل العناية بمؤلفات أفلاطون ، وإلى هذه الحركة يرجع مخطوطان رئيسيان ، هما أحسن وأجمل المخطوطات التي لدينا لمحاورات أفلاطون . أما المخطوط الأول فموجود فى المكتبة الأهلية بباريس ، وينقصه النصف الأول منه ، ولكن هناك لحسن الحظ نسخة أخرى كتبت كتابة جيدة على أساس هذه المخطوطة الأولى ، وهى موجودة فى البندقية . ويشار إلى مخطوطة باريس بالعلامة A عادة ، أما مخطوطة البندقية فيشار إليها بالعلامة T . أما المخطوط الآخر الذي يرجع إلى القرن التاسع فهو مخطوط مكتبة بودلى بأوكسفورد ، الذي أحرزه كلارك عام ١٨٠١ فى ظروف مريبة . وهذا المخطوط هو المخطوط الثانى ، وهو دقيق كل الدقة وفيه ذكر اسم من أمر بنسخه والناسخ ، بل وأجر هذا الناسخ . ويشار إليه بالإشارة B . وإلى جانب هذا توجد مخطوطات أخرى . ثم إن هناك وسيلة أخرى لتصحيح مؤلفات أفلاطون ، وذلك عن طريق ما يسمى باسم الاقتباس أو المصدر غير المباشر . فإن كثيراً من المؤلفين قد

اقتبسوا من محاورات أفلاطون ، ونستطيع أن نتبين صحة النص بمراجعته على هذه الاقتباسات . يضاف إلى هذا أن هذه الاقتباسات ليست حاسمة دائماً اللهم إلا في الشروح التي كتبت خصيصاً للمحاورات ، فإن الاقتباسات حينئذ حاسمة باستمرار ، ومن الأمثلة على هذا كتاب « التمهيد إلى الإنجيل » تأليف أوزبيوس أسقف قيسارية .

وهناك مسألة أخيرة نستطيع أن نلم بها إلماماً سريعاً ، وتلك مسألة الشروح التي كتبت على محاورات أفلاطون . فنقول إن هذه الشروح قد كثرت كثرة هائلة في المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، ومن أشهر الأفلاطونيين المحدثين الذين كتبوا هذا النوع من الشروح أبرقلس وآلمفيدرس . وهناك أيضاً شرح « لطيماوس » ينسب إلى هذه المدرسة أيضاً ، ولكن لا يعرف الشارح على وجه التحديد ، وقد كان هذا هو الشرح الذي اعتمد عليه ، هو والنص الموجود به ، فلاسفة العصور الوسطى . وإلى جانب هذا نجد جالينوس قد عمل جوامع (ملخصات) لمحاورات أفلاطون ، وفقد أصلها اليوناني ، وظن حتى الآن أنها فقدت نهائياً ، ولكن وجد باول كروس ترجمة عربية لهذه الجوامع ، قام بنشرها مع ترجمة لاتينية في مجموعة (أفلاطون عند العرب) Plato Arabus التي يصدرها معهد فاربرج في لندن .

المشاكل الأفلاطونية

كان المثال اليونانى يعنى بأن لا يترك أثراً لصنعته ، فكان لا يظهر لها أثر على المرمر الذى يصنع منه تمثاله ، بل يقدم هذا التمثال صافياً نقياً . وقد فعل أفلاطون فى ميدان الفكر ما صنعه المثال اليونانى فى ميدان النحت . فإنه قدم لنا مذهبه محاولا دائماً أن ينأى بنفسه عن المحاورات التى يتحدث فيها عن هذا المذهب : فلم تظهر له فيها شخصية ، وإن كانت قد ظهرت مرتين أو ثلاث مرات ، فانما كان ذلك وراء المناظر كلها ، ولم يكن لها أدنى أثر فى حوادث الرواية . وهو فى هذا إنما قلد رجال المآسى والملاحم من حيث محاولتهم دائماً أن يقدموا أشخاص رواياتهم وكأنها لا صلة لها مطلقاً بنفوسهم. ومع هذا يستطيع الإنسان أن يتعرف شخصياتهم ، كما يستطيع الإنسان أن يتعرف صورة تنتورتو ، المثال الإيطالى المشهور (المتوفى ١٥٩٤) ، فى اللوحة التى رسمها بعنوان « الجنة » . فلنبحث الآن فى هل من الممكن أن نتعرف بنفس الطريقة أفلاطون فى مؤلفاته .

أول حل لهذه المسألة وبالطريقة عينها ، هى أن نجد أفلاطون واحداً من بين هذه الشخصيات التى يعرضها أمامنا فى محاوراته . وحينئذ لا يكون سقراط غير الممثل الحقيقى لأفلاطون : فكل ما يقوله سقراط يجب أن يضاف إلى أفلاطون . إلا أن هذا الحل حل ساذج ، لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون

اختراعا، وإنما هو إلى جانب هذا شخصية تاريخية قد وجدت بالفعل وكان لها مذهبها الفلسفي الخاص، فعلى النقد حينئذ أن يميز بين مذهب سقراط الحقيقي ومذهب أفلاطون الحقيقي. ولكن حتى لو فرضنا النقدقد استطاع أن يميز تمييزاً حقيقياً بين أقوال أفلاطون الحقيقية وأقوال سقراط الحقيقية - وقد رأينا من قبل أن هذا التمييز عسير - نقول إنه لو استطاع أن يقوم بهذا لبقيت المشكلة على حالها، وإنما تكون المشكلة فقط قد حولت عن مكانها دون أن تكون قد حلت ؛ ذلك أن الأقوال التي يقولها سقراط في محاورات أفلاطون ليست هي الأقوال النهائية ، بل كثيراً ما يبدو أن الآراء التي يقولها سقراط تعلو عليها وترجحها الآراء التي يقولون بها آخرون من المتحاورين ، فنرى مثلا في « بروتاغوراس » أن الهزيمة هي بالأحرى لسقراط لا لبروتاغوراس؛ كما نرى في محاورة « أوطيفرون » أن سقراط في الواقع قد أفحمه أوطيفرون بأن قال إن منهج سقراط لا يؤدي إلى السعادة المرغوبة . وفي محاورة «اقراطيلوس» نرى سقراط يجاري السوفسطائيين اللذين يستعملان جدلا عقيما يثير حفيظة أحد أصدقائه المخلصين له وهو أقريطون ونرى في « برمنيدس » سقراط وقد عاد شابا ، وأن برمنيدس قد طغى عليه طغيانا كبيراً ولم يعد له من قيمة بالفعل . ونرى أيضاً في محاورة « السوفسطائي » أن سقراط ليس له من دور غير دور رئيس الشرف الذي يرأس الجماعة التي تحكم ببطلان أقوال سقراط في كل المحاورات السابقة . فهنا أيضاً تظهر المشكلة

من جديد وهى : هل نعد أقوال سقراط الأقوال المعبرة عن آراء أفلاطون ، حتى لو افترضنا أننا استطعنا التمييز بين الآراء الأفلاطونية والآراء السقراطية ؟ ظاهر أن هذا غير ممكن ، مادام سقراط يظهر أن أقواله فى كثير من المحاورات ليست هى الآراء الحقيقية المقنعة المنتصرة — وحينئذ يمكن أن تحل المشكلة بأن يقال : يجب علينا أن نستخلص آراء أفلاطون من كل المحاورات لا بوصفها آراء سقراط ، بل بوصفها الآراء النهائية التى تنتهى بتأييدها كل محاورة من محاوراته . ولكن هذا الحل ليس بالحل المقنع أيضاً ، لأنه يصطدم بمشكلة ليست أقل خطورة من المشكلة السابقة ، وهى أن الكثير من المحاورات لا ينتهى بنتيجة حاسمة بل يترك المسألة على حالها ، وقد يجعل الرأيين المتعارضين بقدر واحد من القوة والصحة . فنحن نرى أنه فى محاولة سقراط تعريف الشجاعة فى « لاخيس » والحكمة فى « خرميدس » ، نجده لا يعطى تعريفات نهائية ، كما أنه فى محاورة « هبياس » ، لا يقدم لنا تعريفاً للجمال ، وإنما يقدم تعريفات لا يقول لنا أيها الأصح فى نظره . وفى محاورة « بروتاغوراس » يجعل الخصمين ، بروتاغوراس وسقراط ، يتنازعان ، وتنتهى المسألة بأن يقتنع كل منهما بقضية الآخر وحدها ، مع بقاء القضيتين متعارضتين . وهكذا نرى أنه لا يمكن أيضاً أن تحل المسألة عن طريق هذا الحل الثالث الذى أدلينا به .

فهل نقول ـ حلا لهذه المسألة ـ إن تلك المحاورات وأمثالها

مما ذكرناه ، محاورات سلبية ، وعلى هذا لا يمكن أن نأخذ بها دائماً ، وإنما يجب الأخذ بالمحاورات الإيجابية ؟ لكن المشكلة مع هذا لا تحل أيضاً ، وعلة هذا أن تلك المحاورات الإيجابية متناقضة فيما بينها تناقضاً شديداً ، فإن الآراء في هذه المحاورة قد تخالف الآراء الموجودة في تلك الأخرى. فنلاحظ مثلا أن أقوال أفلاطون في « الجمهورية » قد هدمها كلها تقريباً في محاورة « النواميس » ؛ ونجده في محاورة « السوفسطائى » يهدم كل الآراء التي قال بها خاصة بنظرية الصور . فحتى هذه المحاورات الإيجابية لا يمكن إذنه أن تحل المشكلة التي وضعناها في أول الأمر ، مما دعا حتى الأقدمين أنفسهم إلى القول بأن فكر أفلاطون متناقض لا يمكن أن يستخلص منه شيء لدرجة أن المرء لا يكاد يجد رأياً من الآراء إلا ويجد له رأياً معارضاً في محاورات أخرى ، وإنا نأخذ مثلا محاورة « بروتاغوراس (٩) » إذ يبدو فيها أن أفلاطون يرى أن الخير هو اللذة بينما نراه من بعد في « جورجياس »(١٠) يقول إن الخير لا يمكن أن يكون اللذة ، وإنما هو السعادة . ونراه في إحدى المحاورات(١١) يقول بأنه يجب على الإنسان أن يفعل الخير بالنسبة لأصدقائه بينما عليه أن يفعل الشر بالنسبة لأعدائه . ولكن نجد العكس من هذا في محاورة « الجمهورية »(١٢) إذ نرى سقراط يقول إن على المرء أن يفعل الخير بالنسبة لكل إنسان عدواً كان أو صديقاً ، وإن فعل الشر بالنسبة إلى الأعداء من شيم الطغاة . ونجده في « فيدون » وفي الكتاب العاشر من « الجمهورية » يقول بأن

النفس بسيطة ، بينما نراه فى الكتاب الرابع وفى محاورة «طيماوس» يجعل النفس مركبة ، مع أنه يقيم برهانه فى خلود النفس على أساس البساطة . فكأن أفلاطون يتناقض ، حتى فى المحاورة الواحدة . ونراه أيضاً يقول بأن النفس خالدة فى كتاب « الجمهورية »(١٣) وذلك لأن النفوس أزلية أبدية ، بينما نجده فى « طيماوس »(١٤) يقول إن النفوس قد خلقها الصانع ، فهى حادثة وليست أزلية أبديه.

وقد يقال حينئذ إن هذه مسائل جزئية لا قيمة لها بالنسبة إلى المذهب العام والمبادئ الرئيسية التى يقوم عليها مذهب أفلاطون ، ولكن هذا الرأى أيضاً يعد حلا لا يؤدى إلى النتيجة المطلوبة ، إذ الملاحظ أن أفلاطون قد وقع فى مثل هذا التناقض فى المسائل الرئيسية الكبرى من مذهبه . فهو يقول عن المثل أو الصور إنها تحوى كل شيء ، وأن أى شيء خارجها فهو مشارك فيها ؛ ولكننا نراه من ناحية أخرى يقول إنه لا بد من وجود شيء خارج المثل مختلف عنها كل الاختلاف لا يشاركها فى شيء وهو هو الشيء الذى تتحد به الصور لتكون الأشياء . ونراه مرة أخرى يقول بأن اللاوجود لا يمكن أن يعرف ولهذا يقابله الجهل ، ولا يمكن أن يكون إذن موضوعا للمعرفة ، بينما نراه مرة أخرى فى محاورة أخرى يقول إن اللاوجود ضرورى الوجود ويجب أن نقول به من أجل أن نفسر الخلق والوجود . ونراه يحمل حملة شديدة على الشعر والشعراء ، بينما نراه آونة أخرى يرى فى الشعر وسيلة ضرورية من وسائل التفكير والبحث الفلسفى . فكأن التناقض

إذن لايتناول مسائل جزئية فحسب ، بل يشمل كل مايتصل بكل المذهب . بل ونجد هذا التناقض عينه فيما يتصل باتجاه فكره العام : فنحن نراه فى « فيدون » زاهداً متصوفاً يحاول قدر الاستطاعة أن ينصرف عن الوجود الواقعى وينظر إلى الموت على أنه الخلاص له من شقاء الوجود . وعلى العكس من هذا نراه فى « المأدبة » يجعل الحب والتعلق بالأشياء الحسية شيئاً ضروريا ، بل ومسألة رئيسية بالنسبة إلى البحث الفلسفى : فهو من ناحية إذن زاهد ، ومن ناحية أخرى مقبل على الذات . وبينا نراه مواطنا يخضع للقوانين ويطالب بالخضوع لها ، نجده مرة أخرى يمثل النزعة الفردية فى أقصى صورها : فبدلا من أن يأمر بإطاعة القوانين ، يقول إن القانون من صنع الفرد وإن القانون تابع للفرد وبينا نرى أفلاطون مثاليا مغرقا فى المثالية قد جعل ثمة هوة لا يمكن عبورها بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس ، نراه مرة أخرى يتعلق بالواقع ويأمر بالتعلق بالمحسوسات . وبينما نراه منصرفا عن العالم الخارجى ومايعج به من مشاكل سياسية خطيرة ، نراه ذلك السياسى الذى قام برحلات خطيرة ثلاث الى صقلية كى يحقق أحلامه الفلسفية . وبينما نراه يحمل على الشعر والشعراء ، نجده فى كتاباته شاعراً من أكبر الشعراء . ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلاطون كان متناقضا فى كل أقواله ، متناقضا فى اتجاهه الروحى . فهل هذا صحيح ؟ وعلى وجه العموم ماهو ، على حد تعبير استيفانينى ، سر أفلاطون ؟

الحلول المعروضة : أول الحلول التي عرضت لاكتشاف سر أفلاطون وبيان من هو أفلاطون الحقيقي هو الحل البسيط الذي يتناول المسألة بالطريقة التي سار عليها الإسكندر في حله العقدة الغوردية ، وذلك بأن يحذف الإنسان من المؤلفات المنسوبة الى أفلاطون كل مالا يجده متفقاً مع بعضه البعض ، كيما يصل الى مذهب منطقي ، متناسق الأجزاء ، خال من كل تناقض ؛ وهذه الطريقة أسهل الطرق . وقد قدم لها النماذج الأقدمون أنفسهم : فإننا نجد بنتيوس الرودسي قد أنكر أن تكون محاورة « فدرس » صحيحة النسبة الى أفلاطون ، لأن مايرد فيها من كلام عن النفس لايتفق مع مذهب أفلاطون العام . وقد استهوت هذه الطريقة المؤرخين في القرن التاسع عشر حتى كادوا يسلبون أفلاطون كل محاوراته ! ! فإننا نرى أولا أن آست(١٥) يحاول أن يخرج من المحاورات الأفلاطونية كل المحاورات التي لاتتفق فيما بينها ، أي تلك التي تناقض المذهب الذي يظن آست أنه مذهب أفلاطون الحقيقي ، وعن هذا الطريق نقص المحاورات الأفلاطونية الى أربع عشرة محاورة . وجاء بعده شارشمت(١٦) فجعل عدد المحاورات تسع محاورات . ورأى ايبرفك ١٧) أن ينكر محاورة « برمنيدس » على أساس أنه لايعقل أن ينقد أفلاطون نفسه ، ثم جاء فندلبند(١٨) فأنكر محاورة « السوفسطائي » و «السياسي» «وبرمنيدس» على نفس الأساس الذي أنكر عليه أيبرفك محاورة «برمنيدس» ، لأن أفلاطون ينقض في هذه المحاورات كل مذهبه

السالف . ثم يستمر الشك حتى يبلغ أعلى درجة عند كرون(١٩) ، إذ أرجع كرون كل محاورات أفلاطون إلى محاورة واحدة هى « الجمهورية » ، وقال إن هذه المحاورة هى وحدها الصحيحة .

وهنا يلاحظ على هذه الطريقة أنها طريقة غير مخلصة على الإطلاق ، بل هى فاسدة كل الفساد . فعلى أى أساس نقول إن هذا هو مذهب أفلاطون الحقيقى ، بينما ذاك الآخر ليس مذهبه ؟ فإذا كان بعضهم مثلا قد أنكر أن تكون محاورة « السياسى » صحيحة النسبة إلى أفلاطون على أساس أنه ما كان لأفلاطون فى مثل هذه المحاورة التى وضع فيها للسياسة منهجاً ونظرية تختلف كل الاختلاف عن تلك النظرية التى وضعها فى « الجمهورية » و « القوانين » ، نقول إنه ما كان لأفلاطون أن يغفل ذكر هاتين المحاورتين الأخيرتين ؛ وعلى هذا لا يمكن أن تعد نسبة محاورة « السياسى » إلى أفلاطون صحيحة . ولكن من يدرينا أن مذهب أفلاطون الحقيقى فى السياسة هو ذلك المعروض فى « الجمهورية » و « القوانين » ، وليس ذلك الذى عرضه فى السياسى ؟ وإذا كان البعض قد حاول أن ينقذ « الجمهورية » بطابعها التوكيدى ، ومن أجل هذا ضحى بمحاورة « برمنيدس » بلهجتها الشكية ، فلماذا لا يحق لنا أيضاً أن نأخذ المسألة بالعكس ، فننقذ « برمنيدس » على حساب « الجمهورية » ؟ هذا وربما يقال إن هذه المتناقضات ليست غير لوثات بسيطة نستطيع إزالتها من هذا المذهب بسهولة . فمثلا أنكر شارشمت أن تكون الصفحة ٢٣ ب من محاورة « فيلابوس » صحيحة ، لأن المذهب المعروض فيها لا يتفق

مع بقية مذهب أفلاطون . ولكننا قد رأينا من قبل أن التناقض لا يتناول جزئيات يمكن أن نمحوها بسهولة كما هي في هذه الحالة التي زعمها شارشمت ، وإنما يتناول أسس المذهب ، بل وفيما يتصل بهذه الصفحة أو الفقرة التي أراد شارشمت أن يحذفها ، نقول إن مذهب أفلاطون العام في كل محاوراته ينقسم قسمين : يؤكد في جزء منها وجوب الحياة التأملية التي لا تتصل باللذات الحسية في شيء ، وفي جزء آخر منها يؤكد أنه يجب على الإنسان أن يتعلق أيضاً باللذات الحسية إلى جانب تعلقه باللذات العقلية . فإذا كانت الحال كذلك ، فلا يمكن إذن أن يزيل الإنسان هذه الاوثات الموجودة في مذهب أفلاطون إلا بالقضاء على هذا المذهب كله ؛ ومثله في هذا إذن سيكون مثل من يريد أن يزيل عروق المرمر فلا يسعه إلا أن يطحنه طحناً تاماً ، على حد تشبيه استيفانيني .

هناك حل ثان للمسألة يقوم على أساس التفرقة بين نوعين من المفكرين : مفكر عالم ، ومفكر فنان . أما المفكر العالم فهو ذلك الذي يسير على أساس القياس والاستقراء ولا يبالي بحقيقة حتى يستخلصها من التجربة أو بالاستدلال ، ويكون مذهبه تبعاً لهذا تكويناً منطقياً متناسب الأجزاء لا يتناقض جزء منه مع جزء آخر . وعلى العكس من هذا نجد المفكر الفنان لا يعتمد على العقل المنطقي ، وإنما يعتمد على الوجدان ؛ ولا يسير على قواعد البرهان ، وإنما يدرك الحقائق كلمحات ولمع . وهذا النوع من المفكرين لا نقتضي فيه عدم التناقض والتركيب المنطقي ، ولهذا يأتي مذهبهم

جزئيات ، وكل جزئى من هذه الجزئيات مستقل عن بقية الجزئيات. كما أن هذا النوع من المفكرين مثله مثل الروائيين الذين يحاولون أن يتخفوا وراء الأشخاص فلا يبدون مطلقاً فى شخصياتهم ، ومن هنا فلكل رواية طابعها الخاص ويجب أن تدرس على حدة ؛ ولا يطلب فى هذه الحالة إذن أن يكون هناك مذهب سائد واحد يجمع بين كل الروايات . وهؤلاء الذين جعلوا هذه التفرقة أساسا لبحثهم فى أفلاطون قالوا إن أفلاطون شاعر أو فنان ، والحقيقة تظهر له لمحات تأتى مرة واحدة دون احتياج إلى براهين ، ولذا تأتى متناقضة فيما بين الفترة والفترة الأخرى، وتبعا لهذا يجب أن تؤخذ كل محاورة كما هى على حدة . ومن الممثلين لهذه النزعة ألفرد إدورد تيلور(٢٠) ثم أوجست ديس(٢١) . فقد قال ديس مثلا إن فكر أفلاطون فكر متحرك متغير يجرى ويتحدث ، ومعنى هذا أنه لايشترط فيه الوحدة المنطقية . كما نجد تيلور فى الكتاب الذى وضعه عنه ، يسير على أساس منهج يتفق مع هذه النظرة ، فلا يريد أن يشرح أفلاطون بوصفه صاحب مذهب منطقى مركب تركيبا محكما ، وانما يتناول كل محاورة ويحاول أن يستخرج ما فيها من أفكار وآراء دون أن يحاول الربط بين ما فى المحاورة الواحدة والأخرى من أفكار متشابهة . ولكن أصحاب هذا الرأى كانوا مغالين — دون شك — فى توكيد هذه الناحية فى أفلاطون .

فافلاطون لم يكن شاعراً باستمرار ، وانما كان يجمع بين الوجدان من ناحية ، والبرهان المنطقى أو الديالكتيك من ناحية أخرى.

ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التى لايستطيع الفكر أو اللغة أن يعبر عنها ، كان أفلاطون يلجأ الى التصوير الخيالى غير المنطقى ، وأما فى الأفكار الأخرى التى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً منطقيا بواسطة اللغة ، فقد كان يسير على المنهج المنطقى أو الديالكتيك. وأفلاطون كان يجمع اذن بين الناحيتين ، ولا يمكن أن يخص بناحية واحدة دون الأخرى .

وهنالك حل آخر للموضوع الذى نحن بصدده ، يقوم على أساس مايطلقون عليه اسم « الأزمة الأفلاطونية » . فكما أن كنت قد عانى أزمة روحية جعلتنا نفرق بين عهدين فى مذهبه الفلسفى : عهد توكيدى وعهد نقدى ، فكذلك الحال عند أفلاطون : يمكن أن نميز بين عهدين وجدا لديه مقابلين للعهدين اللذين نجدهما عند كنت . وكانت محاورة « برمنيدس » — على حد تعبير لويس كامب بل — تعبيراً عن اليقظة التى شعر بها أفلاطون من نومه التوكيدى أو حماه التوكيدية التى كان يعيش تحت تأثيرها حتى الآن . ويرى آخرون أن المحاورات : « برمنيدس » « السوفسطائى » و « السياسى » — وهى التى فيها ينقد أفلاطون نفسه — التى تعبر عن دور الانتقال . فبعد أن كان أفلاطون فى الدور السابق لهذه المحاورات ، يؤكد المعرفة ويقول بإمكان تحصيلها بالقوى الإنسانية ، نراه ابتداء من هذه الأزمة ينكر هذا ، وتبعا لهذا الإنكار (الذى سنتحدث عنه فيما بعد) يتحلل من كل أفكاره السابقة تقريبا ، خصوصا فيما يتصل ببيان ماهية

الصور أو المثل ؛ ونرى برنت يقسم فكر أفلاطون على هذا الأساس الى قسمين : قسم سقراطى ، وقسم أفلاطونى خالص . ولكن هذا الحل ليس أيضاً بالحل المقنع ،لأننا نجد أفلاطون ، فيما يسمونه باسم الدور التوكيدى أوالدور الأول، يعبر عن كثير من الأفكار التى سيعبر عنها فى الدور الثانى ، فلا يمكن أن نجعل ثمة انفصالا تاماً الى دورين فى فكر أفلاطون،وانما هناك فكر حى يتطور ، وهذا التطور تطور هادىء يصاعد ويسير دون طفرات ودون أزمات ، فلا نستطيع اذن أن نقسم تطور فكر أفلاطون الى قسمين منفصلين تمام الإنفصال ، وانما هى روح متطورة مستمرة واحدة تسرى فيه .

يلى هذا حل رابع يجدر بنا أن نشير إليه ، وهو حل أدلى به رانلف (٣٢) . فقد قال إن ما نجده من متناقضات فى فكر أفلاطون مرجعه الى ما يسميه رانلف باسم « منطق الاشتراك » فان فكر أفلاطون لم يوضح دائماً المعانى التى الألفاظ المشتركة ولذا كان كثيراً ما يقع فى التناقض . فمرجع التناقض اذن هو إلى عدم تحديد أفلاطون للمعانى التى يستخدم فيها الألفاظ المشتركة ولكن هذه الفكرة التى قال بها رانلف ليست بصحيحة ، لأنه اذا كان أفلاطون يعرض أناساً يتحدثون هذا الحديث ، وهم السفسطائيون الذين يتلاعبون بالألفاظ المشتركة، فان هذا ليس معناه أن أفلاطون لا يعرف هذا التلاعب ، ولا يعرف أن هذه الألفاظ مشتركة ، بل هو ، على العكس ، يحمل فى محاورات

كثيرة على هـــذه الطريقة ، ويسخر من السوفسطائيين الذين يلجأون إليها ، ومن هنا فإن هذا الحل ليس حـلا مقنعا . فما هو إذن هذا الحل النهائى الذى نستطيع أن ندلى به لـكى نـكتشف أفلاطون الحقيقى ؟

الشك الأفلاطونى : ولـكن الحل لهذه المشكلة قد قدمه لنا أفلاطون نفسه فى الرسالة السابعة وهى رسالة يكاد يكون معترفا بها من الجميع من حيث صحة نسبتها إلى أفلاطون . فى هذه الرسالة نجده يتحدث عن رحلته إلى ديونيسوس ، وكيف كان يرغب فى تعليمه الفلسفة، فيقول إنه حين ذهب إلى ديونيسوس حاول أن يتبين فيه المؤهلات الفلسفية التى تخول له أن يعلمه الفلسفة . فرسم له مجموعة من المشاكل وطالبه يوميا بحلها ، ولـكنه رأى بعد مدة قليلة من الزمان أن ديونيسوس، بعد أن حصل شيئاً من العلم، قد امتلأ غرورا، افتخاراً بهذا القدر الضئيل من العلم الذى حصله . وهكذا يقول أفلاطون إن كثيرا من أمثال ديونيسوس وأكثرهم من هؤلاء الأشخاص الذين يصورهم أفلاطون فى محاوراته ، نقول إن كثيراً من الأشخاص إنما يفعلون فعلة ديونيسوس ، مع أن الفلسفة على العكس من هذا تحتاج إلى مران طويل . ولا يستطيع الإنسان أن يحصلها بهذه السهولة ، بل وليس فى قدرته مهما طالت حياته أن يصل إلى معرفة الحقيقة . ومن أجل هذا فليس للفيلسوف أن يضع كتبا وكأنها مراجع نهائية للفلسفة أو للعلم الصحيح. وإنما يجب أن تـكون الـكتب التى يحاول عن طريقها أن ينقل العلم إلى الناس مطبوعة بهذا الطابع : طابع عـدم التوكيد وطابع الشك.

وطابع اختلاف وجهة النظر بالنسبة إلى المسألة الواحدة ، وطابع عدم التوكيد وإلقاء الحقائق إلقاء إيجابيا قاطعا . فإن الإنسان لا يستطيع مطلقا عن طريق قواه أن يصل إلى معرفة العلم الحقيقى. وذلك لأن عناصر العلم خمسة : أولا الاسم ، ثانياً التعريف ، وثالثاً الصورة الحية ، رابعاً المعرفة العقلية ، وخامساً موضوع العلم فى ذاته . أما الاسم فهو ذلك اللفظ الذى نطلقه على الأشياء والذى لا يمكن مطلقاً أن يصور موضوع العلم تصويراً حقيقياً ، وسنرى فى نقد أفلاطون للغة كيف أن الأسماء أو الألفاظ شر على العلم كل الشر . كذلك الحال فى التعاريف أو الحدود : فهى ناقصة لا تستطيع أن تبين لنا ماهية موضوعات العلم فى ذاتها ، لأن التعريفات مركبة من أسماء وأفعال ، وهذه الأسماء والأفعال لا تعبر — كما رأينا — تعبيراً موافقاً صحيحاً عن موضوع العلم ، أما الصورة الحسية فهى أيضاً أداة ناقصة من أجل تحصيل العلم . ولكى نضرب لذلك مثلا نأخذ كلمة الدائرة ، فهى من ناحية الاسم تسمى دائرة ؛ ومن ناحية التعريف هى المحل الهندسى لجميع النقط الموجودة على محيط ، ومن ناحية الصورة الحسية نجد أنها ذلك الرسم الذى نرسمه للدائرة . فيلاحظ أن هذه الصورة الحسية التى نرسمها للدائرة ليست دائرة حقيقية ، فإن المحيط فيها أقرب إلى المستقيم منه إلى المنحنى الدائرى ، وذلك لأن الصورة الحسية ناقصة دائماً . نأتى بعد هذا إلى المعرفة العقلية ، فنجد أن هذه المعرفة العقلية لا يمكن أيضاً أن تصور موضوع العلم الحقيقى تصويراً صحيحاً لأنها تعتمد

على تركيب العقل ، ولأنها مشاركة لهذه الأشياء فى ذاتها . فهى تؤدى غالباً إلى الظن لا إلى العلم بمعناه الصحيح ، أما العلم بمعناه الصحيح فهو علم الدائرة فى ذاتها لا بوصفها هذه الدائرة أو تلك الأخرى ، وإنما الدائرة بمعنى عام كما هى فى حقيقتها ، أو بعبارة أخرى ، كما سنرى فيما بعد ، « صورة » الدائرة

ومن هذا كله نرى أن عناصر العلم لا تؤدى مطلقاً إلى ما نطلبه من العلم ، وعلى الإنسان أن يبحث بحثاً يكون مطابقاً لهذه الأدوات التى يستخدمها فى تحصيل العلم . ومن أجل هذا فسنجد دائماً أن المشكلة الواحدة تنشأ عنها عدة مشاكل ، وأن هذه المشاكل قد ينتهى بعضها إلى حل ، وقد لا ينتهى البعض الآخر إلى حل ، وقد تظل الأفكار أو القضايا المتعارضة صحيحة فى آن واحد . ولهذا يجد أفلاطون أمامه شيئين متعارضين دائماً : فيجد أولا موضوعاً للعلم ثابتاً دائماً . ويجد فى الناحية الأخرى ذاتاً عالمة غير قادرة على الوصول إلى العلم الحقيقى : فكأنه يجد من ناحية يقيناً مطلقاً ، ومن ناحية أخرى شكا أساسيا . كما أن هذا العلم يتم تارة عن طريق لمحات ووجدان ، يأتى سريعا كالبرق الخاطف ، ويفنى سريعا أيضا . وإلى جانب هذا لابد أيضاً من المنهج الديالكتيكى الذى يخطو خطوة خطوة ، ويحاول بتركيب القضايا بعضها مع بعض أن يصل إلى نتيجة معينة ، تستخلص استخلاصا منطقيا واضحا من المقدمات السابقة . فبأى شىء نستطيع الآن أن نصف هذا الفكر الأفلاطونى ؟ أنصفه بالاحتمالية ؟ قد يكون هذا صحيحا لو

أننا قلنا إن العقل الإنسانى فى نظر أفلاطون لا يستطيع مطلقاً أن يصل إلى إدراك الأشياء فى ذاتها وأن يحصل الماهيات كما هى ، ولكن هذا غير صحيح إذا فهمنا الاحتمالية بمعنى الشك فى إمكان المعرفة إمكانا مطلقاً .

١

أو نسمى هذا الموقف الذي وقفه أفلاطون بالصوفية أو الوجدانية فى المعرفة ؟ هذه التسمية أيضا قد تكون صحيحة . إذا كنا نقول إن أفلاطون يلجأ أحيانا كثيرة ، ويعد مصدراً من مصادر المعرفة . الوجدان واللحات السريعة الخاطفة التى تأتى عن طريق المعرفة الوجدانية . لكن هذا لا يكون صحيحا إذا فهمنا أن فى هذا قضاء على التفكير المنطقى العقلى . فإن أفلاطون كان يشترط دائماً أن تكون معارفنا عقلية ، وأن تكون هذه المعرفة قائمة على أساس معقولات نصل إليها ونحددها تحديداً واضحا . وكل ما يمكن أن يوسم به هذا الطابع فى فكر أفلاطون هو اسم الشك . وكلمة الشك نأخذها هنا لا بمعناها المفهوم وإنما بمعناها الأصلى الاشتقاقى وهو البحث ، لأن هذا النوع من الشك يختلف كل الاختلاف عن الشك المعروف ، فالشك الأفلاطونى لا يقول بأن الحقائق لا يمكن أن تعرف وإنما يقول إن الحقائق غير معروفة ، أى أنه شك يبحث ويحاول دائماً أن يصل إلى نتيجة . أما الشك الآخر فشك هدام ، يقطع بأن كل معرفة غير ممكنة . فهو إذن ينفى نفسه بنفسه ، وأما الشك الأفلاطونى فهو عبارة عن ابتداء للبحث ، واستمرار فى هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة ، الواحدة

وراء الأخرى . وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى نصـــل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك ، ولـكن هذه القضية العامة التى يصل إليها ليست قضية نهائية بل هى أيضا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد . وهكذا نجد أفلاطون باستمرار يتصور المنهج الفلسفى محاولة للبحث دائما عن الحقائق ، دون الوصول إلى ما يسميه الناس باسم الحقيقة النهائية أو حقائق الأشياء كما هى فى ذاتها .

والعامل الرئيسى الذى يقوم عليه هذا الشك أو الذى يدفع إليه ، هو ما يسمى باسم الإروس أو الحب ، فهو الدافع الذى يدفع الإنسان باستمرار نحو البحث ، وسنرى فيما بعد حين الكلام عن الإروس ، كيف يكون الإروس دافعاً وبدءاً للبحث الفلسفى . وماهية هذا الشك الأفلاطونى يمكن أن تلخص فى القول بأن هذا الشك الأفلاطونى هو جهل وعلم معا ؛ فالشاك عالم بجهل يحاول أن يقضى عليه ، وجاهل بعلم يحاول أن يصل إليه ؛ لأن الذى يعلم ليس فى حاجة لأن يبحث ، ونقصد بالذى يعلم الذى يعلم علما كاملا ، ولهذا فإن الآلهة لا يتفلسفون ، كما أن الجاهل جهلا مطلقا لا يمكن أن يبحث لأن كل بحث متجه إلى موضوع ، فإذا لم يكن هناك غير جهل تام لم يكن ثمة موضوع ، وبالتالى لم يكن ثمة اندفاع نحو البحث فى هذا الموضوع . فالشك إذن جامع بين الناحيتين : ناحية الجهل ، وإلا لما اندفع الإنسان نحو البحث ، وناحية العلم : وإلا لما حاول البحث .

عناصر الشك الأفلاطونى : العنصر الأول من عناصر الشك الأفلاطونى اللغة . وقد حاول كثير من الفلاسفة اليونانيين السابقين أن يبينوا ما فى اللغة من الخطأ بوصفها أداة للتعبير عن حقائق الأشياء : فهرقليطس قد بين لنا كيف أن اللغة تؤدى إلى جعل الأشياء كلها ثابتة ، والسوفسطائيون قد استطاعوا عن طريق اللغة أن يصلوا إلى توكيد كل الآراء ، وأفلاطون نفسه قد حاول مراراً عدة أن يتابع هؤلاء الباحثين فى اللغويات من أجل أن يسخر منهم بعد هذا سخرية شديدة . وهو قد وجد . خصوصاً فى المحاورات ذات الطابع الديالكتيكى ، فى الفلسفة الإيلية أقوالا يمكن أن تكون متعارضة ، وتكون صحيحة فى آن واحد . وعلى هذا لابد من البحث فى بيان ماهية اللغة بوصفها وسيلة التعبير عن حقائق الأشياء .

كانت اللغة موضع نقد شديد من جانب أفلاطون . فقد حم[ل] على هذه العبادة التى أقامها الناس للألفاظ اللغوية لأن الألفا[ظ] تصور الحقائق بخلاف ماهى عليه فى الواقع ، لأن الألفاظ تضيف إلى ما تعبر عنه ثباتاً ودقة ليسا موجودين فى هذه الأشياء التى ه[ى] مدلولاتها . ولذا نرى أفلاطون يحمل على عصر[ه] ، وعلى السوفسطائي[ين] الذين استهروا فى مثل هذه الأبحاث اللغوية التى لا تؤدى [إلى] نتيجة واقعية ، لأنها لا تؤدى إلى اكتشاف الحقائق . وقد ك[ان] الناس . والسوفسطائيون بوجه خاص ، معنيين عناية شدي[دة]

باستخراج البراهين وحقائق الأشياء من الألفاظ نفسها . وأفلاطون قد حاول السخرية منهم ، فصور لنا فى « إقراطيلوس » هذا النوع من البحث اللغوى وأظهر هذا فى تهكم لاذع ، لقد بدا لنا هذا البحث أولا وكأن أفلاطون من المؤمنين به ، ولكن يتخلص أفلاطون من تأثير هذا البحث فيقول إن هذا شر وبلاء يجب أن نطهر أنفسنا منه . وقد دعا هذا البحث بعض المتسرعين من النقاد والمؤرخين إلى أن يعدوا أفلاطون معنياً باللغات مؤمناً بقدرة اللغة على التعبير عن الحقائق ، والواقع أن أفلاطون كان يسخر سخرية شديدة من الألفاظ ؛ وتظهر هذه السخرية فى أنه لم يكن يعنى مطلقاً بأن يحدد لفظاً واحداً للدلالة على شىء واحد ، ولم يقدم للمسائل الرئيسية تعريفات واضحة منحوتة تنطبق وحدها على مدلولاتها كما سيطلب هذا أرسطو فيما بعد. فنحن نراه مثلا يقول إن الألفاظ يمكن أن تؤدى إلى إثبات حقيقة المذاهب المتعارضة المتعاكسة : فمثلا مذهب هرقليطس ، ومذهب الإيليين خصوصاً فى قولهم إن الوجود موجود وأن ليس شىء اسمه العدم ، مثل هذه الأشياء يمكن أن يستخلص منها مذهبان متعارضان ، ومعنى هذا أن الألفاظ لا تؤدى إلى بيان حقائق الأشياء ما دامت تؤدى إلى أقوال متناقضة . ونحن نرى أفلاطون يستخدم ألفاظاً مختلفة للتعبير عن شىء واحد رئيسى ، فمثلا فكرة المادة أو صلة المحسوسات بالعالم المعقول ، يصورها أفلاطون تصويرات مختلفة على أساس أن الألفاظ لا يمكن أن تؤدى

إلى معنى حقيقى ، فيسمى مثلا صلة المحسوسات بالمعقولات تارة بالمشاركة وتارة بالحضرة . كما أنه يسمى الصور أسماء مختلفة . ويقول إن الصور ليست فقط ماهيات الأشياء وصورها العليا ، بل تسمى أيضاً باسم الأجناس والأنواع . والصور الحسية . والمادة يسميها تارة باسم الرحم أو الأم أو اللاوجود أو المكان ... الخ . والمهم فى هذا كله أن أفلاطون لا يعترف بالألفاظ اللغوية بوصفها مؤدية حقيقة إلى بيان حقيقة الأشياء كما هى عليه فى الواقع .

كذلك الحال فى التعريفات ، لأنها فى حقيقة أمرها كالألفاظ خصوصاً وأنها ليست غير الألفاظ نفسها ، فما ينطبق على الألفاظ ينطبق بالتالى على التعريفات . والخلاصة أن أفلاطون يقول عن اللغة إنها لا تؤدى إلى التعبير الصحيح عن حقائق الأشياء . ومن أجل هذا يجب ألا تكتب الكتب فى صيغة قطعية تعليمية . وإنما توضع على شكل محاورات . فالمحاورات وحدها إذن هى التى تستطيع أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه الحالة : حالة القلق وعدم الانطباق بين الألفاظ ومدلولاتها .

البرهنة : لم يكن أفلاطون من الذين يؤمنون بالاستقراء وحده ، ولا بالاستدلال وحده ، وإنما كان يؤمن بالاثنين ، ويؤمن بأكثر من الاثنين . فقد كان يطالب بالبحث فى الأشياء المختلفة لكى يرتفع الإنسان من بعد إلى الصورة الأصلية أو الشىء المشترك الذى تدخل تحته كل هذه الأشياء الجزئية . ولكنه يقول إن هذا لا يكفى ، بل يجب أن تكون الصورة العامه أو الماهية العامة

التى نصل إليها عن طريق الاستقراء ، مستخلصة مباشرة ، استخلاصاً قبلياً ، من طبيعة العقل الإنسانى ، أى يجب أن يدخل الاستدلال مع الاستقراء لكى تتم المعرفة الصحيحة ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الاستدلال يجب أن لا يكون قبلياً مطلقاً كافياً بذاته ، بل يجب أن يتحقق عن طريق الاستقراء ، فلا بد إذن من الجمع بين الناحيتين . ثم إنه إذا استطعنا أن نصل إلى شيء يسمى الماهية ، فيجب ألا نقتصر على هذه الماهية ، بل نفترض الافتراض العكسى لهذا الذى وصلنا إليه وعن طريق هذا الافتراض العكسى تتبين صحة ماوصلنا إليه ، وحينئذ إذا وجدنا أنه ليس صحيحاً ، وأن هذا الفرض الجديد قد قضى على الفرض الأول ، فيجب ألا نعد البحث الذى قمنا به حتى الآن عبثاً . بل يجب أن نعده خطوة مؤدية إلى هذه النتيجة ؛ ويجب علينا ونحن نبحث فى هذا الفرض الجديد أن نراعى فيه ما اقتضاه الفرض الأول أو الحقيقة التى وصلنا إليها ، ومعنى هذا أنه لابد من ربط الفروض بعضها ببعض ، والارتفاع إلى فرض أعلى من الفروض جميعاً يكون الوحدة النهائية ؛ إلا أنه ليس فى استطاعة الإنسان عن طريق قواه الخاصة أن يصل إلى هذه الوحدة العليا ، ولذا قدر للإنسان دائماً أن يبحث ، وفى بحثه أن يفترض . وعليه أن يستمر فى هذا الافتراض وذلك البحث دون أن يقف ، أى أنه يجب ألا نثق ثقة عمياء بطريقة البرهنة وبالمنهجين الرئيسيين : منهج التحليل ومنهج الاستقراء . ولهذا نجد محاورات

افلاطون تنقسم إلى نوعين : نوع لا ينتهى إلى نتيجة إيجابية كما أشرنا إلى هذا من قبل ، وهذا النوع الذى ينتهى بنتيجة سلبية يبحث عما فيه من إيجابى فى الطريقة التى وضعت بها المشكلة ، وهذه الطريقة وسيلة لكى نبحث من بعد عن الحلول الإيجابية التى ننشدها . والحلول أو الفروض غالباً ما تؤدى إلى نتيجتين متناقضتين ، وحينئذ يجب أن لا نعد ذلك إفلاساً فى الفكر أو قدحاً فى العقل ، بل يجب أن نحسب أن هذا التناقض يمكن أن يقضى عليه عن طريقين : الطريق الأول أن نقول إن المبادىء التى بدأنا بها مبادىء باطلة ، والطريق الثانى أن نرتفع من هذا التناقض بين هاتين القضيتين إلى قضية عليا يمحى فيها . والمثال على الحالة الثانية ما نراه فى محاورة « لاخس » حين نجد البحث فى الشجاعة قد أدى إلى هذين القولين : الأول هو اذا كانت الشجاعة علماً، فيجب ألا يفصل بينهما وبين بقية الفضائل ؛ الثانى اذا لم تكن علماً لم تكن فضيلة ؛ وقد انتهت المحاورة دون إجابة عن هذا السؤال. ولكننا نجد الإجابة عنه فى « الجمهورية» حين نجد أفلاطون يضع الفضائل فى مراتب ، وعن طريق هذا الترتيب بين الفضائل نستطيع اذن أن نفصل بين الشجاعة والفضائل الأخرى، مع حسباننا للشجاعة فى الآن نفسه فضيلة . والمثال على الحالة الأولى ما نجده فى « أوطيفرون » حينما ننتهى الى هذين القولين : القول الأول هو أن ما هو مقدس يرضى الآلهة ، والقول الثانى : ما يرضى الآلهة هو المقدس ، فالتناقض الذى يظهر بين هذين القولين يمحى حين

نتصور الآلهة تصوراً سامياً مختلفاً عن هذا التصور الشعبي لكن يلاحظ دائماً أننا لا نستطيع باستمرار أن نمحو التناقض، بل إن محو التناقض مرة يؤدي الى مشاكل جديدة. وهكذا باستمرار تنشأ مشاكل. ولهذا ليس أمام الفيلسوف أن يؤكد حقيقة توكيداً تاماً ؛ وهذا ما نراه مثلا فى «الجمهورية» : اذ نجد هذا الكتاب قد قصد به الى البحث فى العدالة ؛ الا أن هذا البحث يؤدي فى النهاية الى أن يسأل سقراط بعد أن ناقض كل المفهومات الشائعة عن العدالة: ما هي اذن العدالة الحقيقية؟ ولكنه يتجنب الإجابة عن هذا السؤال أو يتلخص منها ، ولا ينتهي الى نتيجة ما . وكذلك الحال فى محاورة مثل «فيدون» فانه بعد أن ذكر سقراط البراهين العديدة على خلود النفس، تحدث عما بعد الموت وختم هذا الحديث بأن قال : ومن يدرينا أن ليس كل هذا خرافة وأسطورة بل ومن يدرينا أن كل ما قلناه حتى الآن ليس خرافة وأسطورة أيضا ؟ وبهذا قضى على اليقين الذي يمكن أن يوحي به سياق البراهين السالفة ومعنى هذا كله أنه تنشأ مشاكل باستمرار ، وليس للفيلسوف أن ينتهي عند حل يعده حلا نهائيا . فمهمة الفيلسوف اذن البحث باستمرار ، ولهذا سمينا منهج أفلاطون باسم البحث أو الشك .

الاستدلالات والمشاكل : عنى هرقليطس بأن يثبت ما فى الوجود من تناقض ، فدفع هذا الى ايجاد كثير من الإشكال ؛ وعنى بروتاغوراس من بعد بأن يبين طبيعة الوجود المشكلة . إلا أن هذين الفيلسوفين كانا يخلقان المشاكل فى اندفاع وسرعة وشدة،

بينما كان أفلاطون يعنى بإثارة المشاكل فى بطء واحتياط ، بأن يحضر للشكلة تحضيراً طويلا حتى تصل إلى وضعها الصحيح . فالمسألة تبدأ أولا على شكل بذرة ، ثم تتسع بأن تأتى أشياء تنافى هذه المسألة ، وتنمو شيئاً فشيئاً بالاعتراضات والتوكيدات التى تنضم إلى هذه البذرة الأولى ، وتنضج المشكلة نضجا نهائياً حينما توضع فى وضعها الحقيقى مرتبطة ، لا بمشكلة واحدة ، بل بكل المشاكل الأخرى التى تتصل بها ، بل قد نرتفع بهذه المشاكل كلها حتى تصبح المسائل كلها تكون مشكلة واحدة أو وحدة واحدة . والمثال على هذا ما نراه فيما يتصل بمسألة خلود النفس : فالأصل فى محاورة « فيدون » أنه قد قصد بها إلى أن تكون بحثا تاما فى مشكلة خلود النفس . وهنا يلاحظ أولا أنه ليست هذه المحاورة وحدها التى تتناول هذه المشكلة ، بل إن غيرها من المحاورات تتناول المشكلة عينها مما يؤذن بأن ما وصل إليه أفلاطون فى « فيدون » ليس نهائيا ، بل هناك أوجه عدة يمكن أن ينظر إلى المسألة من نواحيها ، بل إن محاورة « فيدون » نفسها عبارة عن برهان واحد نظر إليه من أنحاء عدة ، فتكونت بهذا عدة براهين . ولكن الجزء الرئيسى فى هذه البراهين كلها واحد مشترك بين الجميع ؛ ونجد افلاطون بعد هذا فى « الجمهورية » يحاول أن يبرهن على خلود النفس لأنه يرى أن الحياة الإنسانية ليست كافية لتحقيق العدالة ، فلا بد من خلود النفس فى عالم آخر فيه يمكن أن تتحقق هذه العدالة ؛ ونراه كذلك فى « المأدبة » يثبت خلود النفس من وجهة

نظار الفن . والنتيجة التي تستخلص من هذا كله أن المشكلة الواحدة لا يمكن أن تحل مرة واحدة ولا من وجهة واحدة ، بل يجب أن تدرس باستمرار ومن أنحاء عدة . وهذا هو ما يسمى باسم وضع المشاكل ، أو الإشكالات . وإذا كانت الحال كذلك ، فليس غير الحوار ودراسة المشاكل في كتب مختلفة - نقول ليس غير هذا هو الذي يمكننا من التعبير تعبيرا واضحاً عن الحقيقة قدر المستطاع .

الاحتمال : وإذا كانت الحال كذلك ، فلا يمكن أن نصل إلى ما يسمى باسم حقيقة ثابتة . وهنا نستطيع أن نستخدم التشبيه الذي استعمله استيفانيني ، فنقول إن هناك مبدأ كان موقف أفلاطون بإزائه موقف العاشق الخائن الذي يريد أن يعتذر لمعشوقته عن خيانته ، بأن يسرف في توكيد حبه : فنحن نرى أفلاطون يتحدث دائما عن الموضوع على أساس أن الموضوع شيء ثابت ، ولا يمكن أن يداخله شيء من التغير ، وأن ليس على الذات إلا أن تدرك هذا الموضوع كما هو ، بأن تستشفه دون أن تضيف إليه شيئاً من لدنها . وهذا المبدأ مبدأ عزيز لدى الروح اليونانية ، نظار السيادة نزعة الموضوعية على نزعة الذاتية ، ومن أجل هذا نراها تطالب باستمرار ، في نظرية المعرفة ، بأن يصل الإنسان إلى رؤية الشيء كما هو في صفاته ، وكأن الإنسان يستشفه في مرآة دون أن يغير فيه أدنى تغيير . وأفلاطون يكرر إخلاصه لهذا المبدأ ويسرف في هذا

التكرار ؛ ولكن إسرافه هذا يكشف فى الواقع عن خيانته لهذا المبدأ .

هذا المبدأ خلاصته أن الموضوع يجب أن يكون ثابتاً ، وأن العلم ترتفع درجته بارتفاع درجة ثبات الموضوع . ولهذا فانه إذا كان الموضوع متغيراً فلن يناظره العلم بالمعنى الصحيح ، بل يناظره الظن ، والعدم يناظره الجهل : فما هو معدوم لا يمكن أن يعلم عنه شيء . ولكن أفلاطون لم يكن مخلصاً لهذا المبدأ ، وإلا فان مذهبه سيرجع فى النهاية إلى جزء ضئيل جداً ، لأن أقواله الرئيسية لا تخضع له . فنحن نراه مثلا يتحدث عن الصور أحياناً كثيرة بوصفها متغيرة ، فهى لا تؤدى إذن إلى المعرفة التى ينشدها . كذلك الحال بالنسبة إلى فكرة الآلهة ، ثم الى فكرة السياسة : فاننا نجد باستمرار فى كل هذه الأشياء أن أفلاطون لا يخضع لهذا المبدأ . والذى يستنتج من هذا هو أنه ، ولو أن أفلاطون قد كان يسير على النزعة الموضوعية الموجودة فى الروح اليونانية ، فإن هذه النزعة الموضوعية كانت تمازجها أيضاً نزعة ذاتية ، أراد من ورائها أن يجعل الذات دخلا فى تركيب الموضوع . وهذا يؤدى دائماً إلى عدم ادراك الحقائق إدراكا تاماً ، ما دام الموضوع الحقيقى للعلم هو الثابت ؛ وما دام الإنسان لا يستطيع أن يصل الى هذا الموضوع الثابت ، فليس أمامه اذن غير الإحتمال .

وقد ظهر هذا واضحاً فى محاورات أفلاطون . فهو إذا كان

قد قال إن ما هو موجود وجوداً تاماً يمكن أن يعلم علماً تاماً فإنه لم يستطع أن يحقق هذا المذهب : اذ فى « الجمهورية » ، بعد أن يتعرض لفكرة العدالة ويحدد موضعها شيئاً فشيئاً ، لا يستطيع الا أن يقف قائلا ، ان العدالة لا يمكن الإنسان أن يحددها تحديداً صحيحاً دقيقاً . وفى « فيلابوس » يحدد أفلاطون ماهية الخير ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل هذا مباشرة ، وانما يضطر الى دراسة نواح مختلفة كى يصل الى تعريف مقارب الفكرة الخير . وهكذا نجد أن الوصول الى الحقيقة غير متيسر ، لأن قدرة الإنسان محدودة . لكن يجب أن نفهم أن هذا البحث الذى يتم على شكل محاولات هو اقتراب دائما من الحقيقة ، وليس صورة مشوهة لها. فيجب اذن أن يفرق بين شيئين: بين الإحتمال الظاهرى والإحتمال كما يفهمه أفلاطون ، فالاحتمال الظاهرى هو أن يدعى الإنسان أسبابا للأشياء غير أسبابها الحقيقية ، وفى هذه الأسباب بعض الوجاهة ، كما يفعل المتهم فى المحكمة ، على حد تشبيه أفلاطون . أما الإحتمال الحقيقى ، بالمعنى الأفلاطونى ، فهو الإقتراب شيئا فشيئا من ماهيات الأشياء .

الأسطورة : إذا كان القول أو اللوغوس يمكن أن يكون محتملا ، فمعنى هذا أيضا أن ما هو محتمل يمكن أن يكون قولا أو لوغوس ،ومن هنا نستطيع أن نفهم وظيفة الأسطورة بسهولة. فإن الاحتمال هو منطقة التلاقى أو الجامع المشترك بين اللوغوس وبين الأسطورة ، أو بين الحقيقة وبين الخيال (الصورة المقاربة

للحقيقة) . ولقد كان أفلاطون فى هذه المرة أيضاً غير مخلص للمبدأ اليونانى الأصلى ، وهو مبدأ الموضوعية ، الذى كان يقضى دائماً بألا ينظر الإنسان إلى الأشياء إلا بالنظرة العقلية الخالصة . وأفلاطون نفسه قد حاول دائماً أن يصل إلى معرفة عقلية وأن يجرد كل معرفة من كل ماهو حسى ، لأنه كان يرى أن كل ماهو حسى يشوه المعرفة ، ولذا كان يطلب معرفة الماهيات المعقولة الأزلية أى تلك التى لايشاركها شىء من الحس والخيال .

وقد حاول كثير من المؤرخين والباحثين فى أفلاطون أن يفسروا ماهية الأسطورة أو وظيفتها فى فكر أفلاطون ، فحاول البعض منهم أن ينقذ المبدأ الأفلاطونى الذى يرى أن المعلومات يجب أن تكون مجردة عن الخيال والحسيات . وكان أشهر هؤلاء الباحثين فى أفلاطون فكتور بروشار(٢٣) ، فإنه قال إنه لما كانت فلسفة أفلاطون تنقسم إلى قسمين : قسم يتعلق بالوجود الثابت أو الماهيات ، وقسم يتعلق بالتغير أو الصيرورة ، فإن العلم كذلك ينقسم لديه إلى قسمين : قسم يناظر الماهيات ، وقسم آخر يناظر التغير . والقسم الأول هو العلم الحقيقى ، بينما القسم الثانى هو الظن ؛ والأسطورة تدخل فى باب الظن ؛ فالفكر الأسطورى إذن (أو التصوير الأسطورى) يؤدى إلى الظن . وعلى هذا يجب أن يفرق الباحث فى افلاطون بين هذين النوعين ، فيطرح النوع الثانى الخاص بالتغير وهو الظن ، ولايستخرج من أفلاطون إلا الجزء الخالى من الأسطورة ، لأن هذا الجزء وحده ـ وهو الجزء

الخاص بالماهيات ـ يمثل المذهب الحقيقى . بيد أن الملاحظ أننا إذا فعلنا هذا ، أخرجنا الكثير جداً من المذاهب الرئيسية الأفلاطونية من حساب أفلاطون ، ولم نبق إلا على جزء ضئيل جداً منها : وهذا لأن أفلاطون لا يستخدم الأسطورة فى بعض المسائل البسيطة وحدها ، بل أيضاً فى المسائل الرئيسية الكبرى من فلسفته : فهو يصور المثل تصويراً أسطوريا فى نواح كثيرة سواء فيما يتصل بماهيتها ، وما يتصل بصلتها بعضها ببعض ، وبصلتها بالمحسوسات. كما أننا نراه أيضاً يستخدمها فيما يتصل بالله . وبينما نراه أولا فى «أقراطيلوس» يقول إننا لا نعرف شيئاً عن الآلهة ، نراه فى «طيماوس» يتحدث عن الآلهة حديثاً أسطورياً كله . وهنا يقول فكتور بروشار : إن الآلهة عند أفلاطون خاضعة للتغير ، ولكن إذا كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى الآلهة بوجه عام ، فلا يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى الصانع ، وأفلاطون حين يتحدث عن الصانع يتحدث عنه حديثا أسطوريا .

وهناك طائفة أخرى من النقاد تقول بأن من الواجب أن يفصل فى فكرة أفلاطون بين نوعين من المعارف : المعارف الأسطورية والمعارف العقلية . ولكن هذ الرأى أيضا ليس صحيحاً ، وإذا كان فلى (٢٣) يقول إن الأسطورة تبدأ مثلا من الصورة التى نراها عليها فى «جورجياس» و«الجمهورية» ، لكى ترتفع إلى أعلى صورة فى «المأدبة» ـ فيجب أن يقال أيضاً إن هناك فى الطرف الآخر محاولة من العقل لكى يخضع الأسطورة لنهجه . ففى ناحية إذن

نرى محاولة التعقل وفى الناحية الأخرى نرى محاولة لصياغة الأشياء فى صورة أسطورية . فكأن العقل عند أفلاطون إذن ينشد الأسطورة ، وكأن الأسطورة بدورها تنشد العقل ، أى أن العقل والأسطورة عنده متضامنان ، وليس فى الإمكان الفصل بين الاثنين وعلى هذا فإن قول الفئة الثالثة من المؤرخين ليس صحيحاً أيضاً . ونعنى بالفئة الثالثة تلك التى قالت بأن أفلاطون كان يلجأ إلى الأسطورة لكى يسهل الفهم بالنسبة إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون تصور الأشياء تصوراً مجرداً ، أى أن أفلاطون كان يضطر إلى أن يقدمها فى ثياب اسطورية كى تكون مفهومة لديهم . ومن الذين قالوا بهذا الرأى تيشملر (٢٥) الذى رأى أن الأسطورة هى الثوب الحسى التجسيمى للأشياء العقلية النظرية المجردة . وقد تابعه على هذا الرأى أيضاً كوتيرا (٢٦) دون أن يحاول الأخذ بشىء من حجج المعارضين . والخطأ فى هذا الرأى هو أن ما يقوله أفلاطون أسطوريا ، ليس بعينه ما قاله حيناً آخر نظرياً مجرداً ، وإنما الواقع أن أفلاطون يلجأ إلى الأسطورة فى الحالة التى يرتفع فيها فوق الفكر المجرد . وفى الحالة التى يشعر فيها العقل بأنه عاجز عن أن يدرك بوسائله هو ، مايسعى للوصول إليه . وهذا قد دعا أيضاً بعضاً من المؤرخين مثل هيجل وتسلر إلى القول بأن أفلاطون كان يلجأ إلى الأسطورة فى الحالة التى يشعر فيها بتراخى عقله وضعفه عن التفكير . ولكن يجب ألا يؤخذ هذا الرأى على علاته ، بل يجب أن نقول ، كما قال استيفانيني ، إن هذه الحالة ليست حالة تراخ وهبوط ذهنى .

وإنما هى الحالة العليا التى تفوق العقل ، والتى لا يستطيع الإنسان أن يدرك فيها الأشياء إلا على شكل لمع ولمحات . وما مثل أفلاطون فى هذه الحالة إلا كمثل هؤلاء الصوفية المسيحيين فى العصور الوسطى حين يتحدثون عن « الليلة الظلماء المقدسة » . فهو حين يصل إلى درجة الأسطورة ، يكون فى الحالة التى ليس فيها إشراق إلهى ينير المسائل العظيمة الرئيسية ، فلا يجد غير الأسطورة للتعبير عن نفسه فى هذه الحالة .

وإذا نظرنا إلى الصلة بين الأسطورة وبين اللوغوس، وجدنا أنه تارة تكون الأسطورة مقدمة للوغوس ، وتارة تكون الأسطورة خاتمة المطاف للوغوس (أى النهاية التى يصل إليها)، وطوراً ثالثاً تتداخل الأسطورة مع اللوغوس فيوضح أحدهما الآخر . والخلاصة أن أفلاطون يلجأ إلى الأسطورة فى المسائل الرئيسية الكبرى التى لا يستطيع الإنسان بعقله أن يصل إليها ، فيلجأ إلى هذا النوع من التصور كى يقترب شيئاً فشيئاً من الحل فهى إذن درجة أعلى من المعرفة العقلية .

الحقيقة : وهنا يجب أن ننظر إلى مسألة أخيرة متصلة بالشك الأفلاطونى ، وتلك أن مدرسة مار برج(٢٧) والمدرسة الكنتية الجديدة قد حاولت أن تفسر أفلاطون على أساس أن المعرفة عنده كالمعرفة عند كنت ، بمعنى أن الخطوات التى يسير فيها الإنسان حتى يصل إلى الحقيقة تدل على أن التجربة لا يمكن أن تدرك إلا إذا طبق عليها وعمل فيها العقل بمقولاته . فالصور الأفلاطونية فى

نظر تباع هذه المدرسة ، كهذه المبادىء العقلية التى قال كنت إنها موجودة فى العقل ، وعلى أساسها يدرك مضمون التجربة . والأشياء التى لا يمكن إدراكها يجب أن تعد أيضاً غير قابلة لأن تدرك إدراكاً عقلياً ، وإنما تعتقد فقط من أجل أغراض خاصة ، مثل خلود النفس والألوهية ... الخ . ولكن هذا التفسير تفسير مغال باطل ، لأن أفلاطون لم يكن ذاتياً كما هى الحال فى الفلسفة الحديثة خصوصاً ابتداء من كنت ، وإنما كان ، كغيره من أبناء الروح اليونانية ، موضوعياً ، يحاول تفسير الأشياء تفسيراً موضوعياً ، ولو أنه يلاحظ مع ذلك أنه أدخل لأول مرة فى الفلسفة اليونانية هذا العنصر الذاتى الذى يجعل للذات دخلا كبيراً فى تكوين الموضوع(٣٨) .

أساس الفلسفة الأفلاطونية

إذا كانت تلك طريقة أفلاطون فى تفكيره وفى عرضه لهذا التفكير ، فالطريقة المثلى للعرض هى ألا نعرض له مذهباً ، وإنما يجدر بنا أن نقسم محاوراته تبعاً للأدوار التى أسلفنا ذكرها ، ونعرض آراء أفلاطون حسب كل قسم من أقسام هذه المحاورات . إلا ان ذلك من شأنه أن يعطى فى النهاية صورة غير منتظمة للآراء الأفلاطونية ، أو بعبارة موجزة ، من شأنه ألا يعطى صورة ما لشىء يسمى باسم المذهب الأفلاطونى . وليس من شك فى أن ذلك المنهج هو المنهج العلمى الوحيد الذى يلزمنا اتباعه . إلا أنه بالنسبة للمبتدئين لا يمكن أن نعرض فلسفة أفلاطون على هذا النحو ، بل لا بد أن نلجأ إلى الطريقة التقليدية ، وهى أن نعرض فلسفة أفلاطون أو مذهبه وكأنه مذهب متناسب الأجزاء لا تناقض بين الجزء والجزء فى أى دور من أدوار حياته . ونستطيع أن نخفف من خطأ هذه الطريقة بأن نحاول قدر الإمكان أن نأخذ بما يقتضيه المنهج الآخر ، بأن نشير دائماً ، فيما يتصل بالأقوال المختلفة ، إلى الأدوار التى تنتسب إليها هـــذه الأقوال ، وأن نحاول ، ونحن نعرض أقسام فلسفة أفلاطون ، أن نعرض كل قسم عرضاً يلاحظ التطور ويحسب حساباً للتاريخ .

ولنبدأ بحثنا فى فلسفة أفلاطون بما يبدأ به المؤرخون عادة

من بحث فى نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث فى نظارية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الارتباط . وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذى عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف . فهذا الدور — دور التأسيس — سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى : سنجده سلبياً فيما يتصل بنقد الرأى الشائع وبنقد السوفسطائيين ، وسنجده إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذى على أساسه سيضع فلسفته .

واول ما يعترضنا فى هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح : بان نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة : فمصدر المعرفة بالنسبة للرأى الشائع هو أولا الإدراك الحسى ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسى ليس هو العلم بالمعنى الحقيقى ؛ لأن الإدراك الحسى يصور لنا نفس الشىء تصورات متناقضة متضاربة ؛ فيصور الشىء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً . وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقى ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفسر التصور الخاطىء ؛ لأن التصور الخاطىء ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً

فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطىء ، وتصور غير خاطىء . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطىء هو العدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود ، كما سبق لنا القول ، يناظره الجهل ، ولا يمكن أن يناظره علم ، مهما كان من شأن المعنى الذى نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة . فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً ، وإنما العلم هو دائماً الإدراك اليقينى المطابق للواقع . ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطىء ، وإنما يقال فقط علم أو جهل ، بينما فى حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطىء .

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتى إلا عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا برع السوفسطائيون فى إقناع الناس بالأكاذيب أو التصورات غير المطابقة للواقع . والسبب فى هذا راجع إلى الاختلاف الرئيسى بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقى . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، على أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها . أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة . ونحن نرى أفلاطون فى « طيماوس » يلخص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتى عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتى عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية ، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية . وسنرى فيما بعد ، حينما

تتحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً فى « الجمهورية » يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالصيرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقى يتعلق بالوجود . وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسى وبين العلم الحقيقى ، مادامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الصيرورة التى هى خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية . ومن الوجود الثابت الساكن الذى هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة نجدها أيضاً فى الأخلاق : فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير . أما الفضيلة الشعبية فهى تلك التى تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هى تلك التى تقوم على أساس العلم . والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة ، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشىء من الوحى أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحقة هى تلك التى تصدر عن العلم ؛ بل إن الإنسان الذى يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التى ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا — كما سنرى فيما بعد فى الأخلاق — إلى أن الناس جميعاً متساوون فى طلب الغاية من الأخلاق ، لأن

إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم : فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعله والثانى يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس فى الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً فى علم كل بماهية الغاية .

وإذا أردنا أن نتبين النتائج التى ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بماهية الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها . فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها . يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلا ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلا كذلك . ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تتحقق فيهم . ويلاحظ أن الفضيلة هى العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هى صفة العلم . وإذا كنا سنرى أن أفلاطون فى الجمهورية (٣٢٧ د — ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل ،فلا يمنع ذلك من أنه حتى فى هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم. كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات : نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية تحقيق السعادة

الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات ، بينما تذهب النظرة الفلسفية على العكس من هذا ! ، فترى أولا أن اللذة والألم شيئان ظاهريان فحسب ، ولاصلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال : فأحيانا يكون الشر لاذاً والخير مؤلما ، وأحيانا ينفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر . وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخيرواللذة من ناحية ، وبين الشر والألم من ناحية أخرى .

وفى «فيلابوس» (٢٣ ب - ٥٥ ج) يبحث أفلاطون فى هذه المسألة طويلا ويبين أن اللذة بوجه عام يخطىء أنصارها ، ويناقضون أنفسهم أيضا . فإنهم لايقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، و يتركون البعض من اللذات طلبا للذات أخرى . ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذن لما تركوا لذة مهما أنتجت من آلام . ويلاحظ على وجه العموم أنه فى بيان الغايات والدوافع التى تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها . وهذا مافعله السوفسطائيون فى واقع الأمر ، فان السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ فى التصور الشعبي ، سواء فى المعرفة وفى الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردى ، وهذا التصور الفردى يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى مايراه هو وأن يفعل مايراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية

لأنها تؤدى ، فى نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة .

والنزعة السوفسطائية تتلخص فى قول بروتاغوراس المشهور : «إن الإنسان مقياس كل شىء» ، وهذا القول يتضمن مبدأين : المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لى حقا ، وأن الباطل هو ما يبدو لى باطلا ؛ والمبدأ الثانى هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله . فلابد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحداً فواحداً . أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هى دائما فى الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة . فاذا كان السوفسطائى يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضرورى إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ؛ لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شىء بنظارة تناقض النظارة التى ينظر بها شخص آخر إلى هذا الشىء عينه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء ، المتناقضات . وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الشىء الواحد تتتابع عليه الأضداد باستمرار ، وأن الوجود دائم السيلان ، وألا شىء ثابت ، وبالتالى لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، مادام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففى هذا المبدأ إذن نفى للعلم . فاذا

نظرنا الآن إلى المبدأ الثانى . وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ؛ لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هى فى البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوى هو القانون الأخلاقى ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه . وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل مايقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل مايريده ، وما يريده لايمكن أن يكون أى شىء كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير . فالعدالة إذن لاتقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوى .

ذلك أن العادل إذا فعل ، فإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين فى آن واحد . كما أن الظلم مصدره الفردية . وإذا كان لكل أن يفعل مايهواه ، فلن تقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة فى المدينة مستحيلة . ثم يبحث أفلاطون طويلا فى « فلابوس » — وسنرى ذلك مفصلا فيما بعد — عن ماهية الخير محاولا أن يربط هذا بنظريته فى الوجود ، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالصيرورة والتغير ، بينما الخير لايتعلق بغير الوجود الثابت ، ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم يتعلقان باللامحدود ، بينما الخير يتعلق بالمحدود . والمهم فى هذا كله أن الخير لابد أن يتعلق بشىء خالد ثابت أزلى أبدى عار عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات . فالفارق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى . ومعنى هذا كله أن المبدأ الذى تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذى

قامت عليه نظريتهم فى المعرفة ، ولا بد من أن نطرح هذه النظرية فى الأخلاق ، كما اطرحنا من قبل نظريتهم فى المعرفة .

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائى قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمون هم أنفسهم أنها باطلة ، ويحاولون أن يتملقوا الجمهور . ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع فحسب ، وتلك مهمتهم . والشىء الرئيسى الذى تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء فى المعرفة وفى الأخلاق . فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تؤيد النزعة الفردية ، لذا حمل عليهم هذه الحملة . — فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد .

وهذا المذهب يقوم أولا على أساس الدافع الذى يدفع إلى الفلسفة . وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإروس أو الحب . فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات فى حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها فى العالم الحسى ، يشعر أولا بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التفلسف . فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع . وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة

إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة . فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعة نحو التشبه بهذه الصور التي رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً . وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج. ومن هنا ، ولهذا كله ، سميت تلك النزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه النزعة نزعة فحسب ، أي أنها ليست تملكا ، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الظنية ، وبين حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور . وهذا ما يميز فكرة الإروس عند أفلاطون . فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ، بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تال سنتحدث عنه بعد حين . وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل هناك أنواع مختلفة ، فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من حيث هو جمال . والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء آخر .

وقد قلنا إنه ليس للانسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط ، ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من

البينيا πτεία والبورس πόρος أى الفقر والثراء ، وإنما لا بد أن تأتى خطوة تالية هى خطوة التفكير الفلسفى بمعناه الصحيح ، وهى خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً فى « فدرس » (ص ٢٦٠ — ٢٧٠) أولا أن الإروس فى مرتبة أدنى من الديالكتيك . ثم يقول فى « فيلابوس » (١٦ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هى المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقى إلا عن طريق الديالكتيك. والديالكتيك ينقسم إلى قسمين :استقراء،وقسمة. أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التى تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض . وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر أستاذه سقراط ، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً . فقد قال إن الصفات المشتركة التى يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت، بل يجب أن تكون صفات جوهرية.وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هى الأجناس. ويجب على الانسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة فى الماهية ، وهى مرتبة الصور.وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو معلوم وشائع بين الناس ، كى يرتفع منه الى حقائق الأشياء وماهيتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب .

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النقص الشديد الذى لا بد أن يكون موجوداً فى هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التى

يبدأ منها أشياء جزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطى صورة كاملة عن الشيء الذى يبحث عنه . فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذى يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ، كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التى يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التى تنتج عن القضايا المقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج فى النهاية حد الشيء الذى يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون فى هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإيلية ، وخصوصاً بجدل زينون . ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهى دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديدا ، بينما أفلاطون فى جدله ينتهى إلى تعريفات وماهيات . فجدل زينون إذن جدل سلبى فى أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أو ديالكتيكه ، إيجابى ينتهى إلى تعريفات وماهيات .

لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطونى بالاستقراء الارسطالى ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطونى ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولا إلى تأثر أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بمذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقى وجود الماهيات أو الصور . والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلا مشوهاً ناقصاً . فمهما حاولنا من استقراء ،

فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهيولى أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ؛ فعن طريق الاستقراء إذن في المذهب الأرستطالي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة ونحن في الاستقراء — كما قلنا — نرتفع من الأفراد إلى مميزاتها ، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكون مقوماتها وتشترك فيها الافراد جميعها على السواء مادامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع . ثم نرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ماهو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعا عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع . فنحن نصعد اذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، الى اجناس الأجناس أو الأجناس السامية . ومن أجل هذا سمى هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد .

ولكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل

فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد. وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة فى هذه الحالة لابد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم ، لأن المطلوب فى هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسهله هو القسمة الثنائية ، أو القسمة الرباعية فى الحالة التى يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثنائية هى وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثنائية مادامت أسلم الطرق .

فإذا نظرنا فى كل هذا المنهج الأفلاطونى وحاولنا أن نستخلص منه علم منطق بالمعنى الصحيح . فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع أن لا ، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث فى القواعد المنطقية الرئيسية وهى الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثا كاملا يبين كل الشرائط المطلوبة لكى يكون الاستقراء صحيحا والتحليل دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة فى المنطق مثل قوله إن القضية مركبة من موضوع ومحمول ، وقوله إن القوابن المتناقضين لا يمكن أن يحملا على شىء واحد ، ومثل القول بأنه لابد من وجود الأسباب الكافية لكى يمكن القول بشىء ما . إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه فى الحالة الأولى لم يصل إلى بحث فى القضايا يمكن أن يعد بحثا منطقيا كاملا مرتبا ، وفى الحالتين الأخريين

لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادىء المنطقية العامة . وتتأيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون فى المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة اتجاهاً ميتافيزيقياً لا منطقياً : فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية . ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واضعاً للمنطق ، بمعناه العلمى الدقيق .

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث فى الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه : سواء مذهبه الطبيعى والأخلاقى . ونظريته فى الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : أساس الصور ، والثانى : ماهية الصور ، والثالث : عالم الصور .

أساس الصور : يبدأ أفلاطون بحثه فى الصور ببيان الأساس الذى تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولا بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود. ففيما يتصل بالمعرفة وجدنا أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين : التصور الصحيح ، والعلم الحقيقى . وقد قلنا إن التصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقى وبين اللاوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود ، والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلا للتصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة . فالنقطة التى يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هى النقطة التى تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقى هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلابد من وجود

موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير . وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات . ونحن نرى فى هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة . إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة فلابد من افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولا أن فى الوجود تغيراً مستمراً وأن فى الوجود كثرة . إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تعدد غايته الوحدة. فلا يمكن إذن أن نقتنع بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لابد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ، ولو أننا سنرى فيما بعد أن القول بالوجود الواحد لايقال على إطلاقه ، بل لابد بعد ذلك من القول بالكثرة فى هذه الماهيات الثابتة نفسها . فالنظرة فى الطبيعة تؤدى بنا إلى اعتبار الغائية ، والغائية إذا قلنا بها فى الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هى الثبات . فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فتلك الغاية هى الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبت وجود وجود ثابت واحد هو وجود الماهيات أو الصور . ويتصل بهذا تلك الأبحاث التى قام بها أفلاطون فى «السوفسطائى» وفى «برمنيدس» : فى «السوفسطائى» فيما يتعلق بالموجود ، وفى «برمنيدس» فيما يتعلق بالوحدة . فنحن نرى أفلاطون أولا ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهى على الأقل تتحد فى صفة واحدة ، هى الوجود ،

وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقى تفسيراً كاملا . فإذا كانت الكثرة تقتضى الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضى الكثرة . لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نضف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فانا حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو التغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقى موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقا كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود : وجود المحسوسات ، ووجود الماهيات . أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ؛ ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقى فلابد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً . ثم يبحث أفلاطون فى « برمنيدس » (١٣٧ح - ١٦٦ح) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية فى هذا الباب وهى : الواحد موجود والواحد لاموجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن ببطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين . وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور. غير أنه فى « برمنيدس » لا يبين لنا كيف تستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده فى محاورات أخرى يحاول ذلك .

والخلاصة التى نستخلصها من هذا كله هى أن نظرية الصور تقوم على أساسين : الأساس الأول هو العلم الحقيقى ، والأساس

الثاني هو الوجود الحقيقي . وكلا الاساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج : لأن العلم الحقيقي لايمكن ان يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي ، كما أن الوجود الحقيقي لابد أن يكون معلوماً علماً حقيقياً كما قلنا فى أول هذا الفصل ، ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر .

فاذا نظرنا الآن فى العوامل التاريخية التى حدت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً فى «مابعد الطبيعة» ، فيقول أولا إن أفلاطون تأثر فى هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس ، ثم بالفيثاغوريين ، ثم بسقراط فقد تأثر أولا بهرقليطس لأنه قد درس وهو فى صغره على يد أقراطيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطى . وقد ظل مخلصاً طوال حياته فى نواح كثيرة لهذا المذاهب ، لأن هذا المذهب أولا يقول بالتغير الدائم للأشياء فلابد أن يكون من وراء التغير شىء ثابت لايقبل التغير . وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هى المعرفة العقلية . وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعا لها . وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس فى إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لايمكن إلا أن يكون وهما ، وأنه لابد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة فى الوجود تفترض لها غاية هى الوحدة . وبهذا قال أفلاطون

مما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق . ولكن الأثر الأكبر فى تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذى قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، فى البحث فى الوجود ، من أن يرتفع الانسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا مافعله أفلاطون . وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء فى نظرية المعرفة وفى الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر فى هذا المبدأ ، وقال إن كل شىء فى الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هى الماهية الثابتة . إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هى فى أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذى طبقه سقراط فى الفلسفة الأخلاقية وفى نظرية المعرفة فحسب . كما أن تلك الأهمية تنحصر أيضاً فى أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التى قال بها الفلاسفة المتقدمون إلى نظرية سقراط ، وأن يجعل من هذه المبادىء كلها وحدة واحدة ، هى نظرية الصور . لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يقنع بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ، لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن لهذه الماهيات استقلالا ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التى تشارك فيها . وفى هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح

اليونانية، خاصية تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطى للأشياء وجوداً ذاتياً مجسما . وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسطاليس الى نقدهذه النظرية نقداً يقوم فى الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية فى صورة أخرى، فبدلا من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلا ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التى تتحقق فيها هذه الماهيات . وهذا هو الفارق الأساسى الوحيد بين أرسطو وأفلاطون . ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمى لهذه الماهيات .

ماهية الصور: من هذا الذى وصلنا اليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة فى مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية فى مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فان الصيغة الأولى التى يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات، هى أن الماهيات أو الصور كليات. والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين فى العدد ، متفقين فى الماهية. وهذا التعريف نجده فى « الجمهورية » (٥٩٦ م) ، كما نجد فى « تيتاتوس» (١٨٥ ب) أن الكلى هو موضوع العلم. ثم نجد فى « برمنيدس » (١٣٢ حـ) أن الكلى والموجود شىء واحد . وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلى وبين الأشياء التى هو كلى بالنسبة اليها . فنجد أولا أن هذا الكلى لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد

مستقلا عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً فى عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور فى ماهياتها .

وقد اختلف المؤرخون فى طبيعة هذه الصور نفسها . أهى صور لها وجود حسى ، أم أن هذه الصور لها وجود غير حسى ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسياً ، ولكن هذا القول يتنافى تمام المنافاة مع أقوال أفلاطون نفسه . وأرسطو نفسه الذى نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٩ ص ٩٩٠ وما يليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هى ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها .

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس . وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين : فبعضهم يقول إن الصور أفكار فى عقل الإنسان ، أو هى أفكار فى عقل الله . وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهافتا من الرأى السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله وبالنسبة لعقل الإنسان . وقد يقال إن أفلاطون يذكر فى أحد المواضع أن زيوس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده ، بل بأى إله آخر من الآلهة . ولا يمكن أن يقال إن الصور هى الأفكار التى على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سنرى هذا الرأى من بعد فى المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ، ولعل الأصل فيه أيضا مذهب الأفلاطونية المحدثة .

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً فى عقل الإنسان أوحتى فى عقل الله ، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكى يدركها العقل أو لكى يدركها عقل الله لابد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى على النحو الذى يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً فى عقل الله أوفى عقل الإنسان. وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار لله ، فإننا نجد أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة ؛ على أى نحو كان هذا الخلق : سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقا فى الزمان . وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها فى عالم علوى ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلى ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شىء . فهناك صورة للجمال فى ذاته ، وهناك صورة للخير فى ذاته ، وهاتان الصورتان تختلفان تمام الاختلاف، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة ، وهذا واضح خصوصا إذا لاحظنا النقد الذى وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد يتجه فى الأصل إلى فكرة وجود الماهيات فى ذاتها منفصلة عن الموجودات .

كما أننا لا نستطيع أيضا أن نفهم ماهية الصور على النحو

الذى فعله لوتسه . فإن لوتسه فى كتاب « المنطق »(٢٩) حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور أو حتى لو افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور فى ماهياتها . فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقى القائم على الذاتية ، بمعنى أن الصور تظل كما هى هى مهما كان من شأن الأشياء التى تكونها ، فان هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأى أفلاطون .

قلنا عن الصور إنها كليات ، ولكن هل معنى هذا أن هذه الكليات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً فى فكرة الواحد والموجود ، أولا فى « السوفسطائى » ثم فى « پرمنيدس » فيحاول أولا فى « السوفسطائى » أن يبين خطأ القول بأن الموجود وحدة . لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فإننا لا نستطيع الحكم لأن كل حمل يقتضى وجود شيئين . بل وإذا قلنا مثلا إن الوجود واحد ، فان هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا بصفتين، هما أولا الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا بهذا لم يمكن العلم . مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى الموضوعات ، وفى هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن

أن يضاف إليها غير الوحدة، أو أن الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود ، فاننا حينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأى غير صحيح ، لأنه يقوم أولا على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود .

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعانى . أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والنفى ممكن ؛ هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى . فاذا قلنا لا أبيض مثلا فان هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة، وانما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير. وعن هذا الطريق نستطيع أن نتبين كيف أن الحمل ممكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض، فالشىء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض . فالوجود مثلا يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب فى الحمل أن تكون الصفة المحمولة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشىء المحمول . ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التنافى ، بمعنى أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أى بمعنى أنه يحوى الكثرة .

والخلاصة التى نستخلصها من هذا البحث فى ماهية الحمل هى أن الحمل ممكن دائماً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة. وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن

العلم ، كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحل كما رأينا . وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب ، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات . فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايز من بقية الأشياء . وقد كان هذا أيضاً مما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون . ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات . ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا سنرى فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل ، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور . وقد يقصد بها في بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى الصور تكون علة ، بعض الشيء ، وبمعنى سنحدده فيما بعد ، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد . ويتضح هذا أكثر حينما نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً .

ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر

لانجده فى مؤلفاته الأولى ، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون . ولعل السبب فى ميل أفلاطون هذا الميل فى أواخر حياته ، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية فى أواخر أيامه إلى حد كبير ، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين فى الوجود بحسبانه أعداداً ، وبين مذهبه فى الوجود بوصف أنه مشاركة فى الصور . ولكن أفلاطون لم يكن فى هذا منطقياً مع المبادىء والمقدمات التى ابتدأ منها ، ولهذا نجد تصوير رأيه فى الصور بوصفها أعداداً ، يختلف . ولعل مرجع هذا فى بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه — وهو الذى قدم لنا رأى أفلاطون فى الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً — نقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ماهو لأفلاطون وحده وماهو من صنع تلاميذه . خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً ، خصوصاً عند اسبوسيبوس وإكسينوقراط . ومن هنا ينقسم البحث فى هذه المسألة إلى قسمين : القسم الأول : الصور بحسبانها هى نفسها أعداداً ، والثانى البحث فى الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضى ، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد : الأعداد الحسابية ، والأعداد المثالية .

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد : الأعداد الرياضية والأعداد المثالية . فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة

للأشياء الحسية هى الأعداد الرياضية ؛ أما الأعداد بحسبانها مبادىء الأشياء، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور. فالوحدة والإثنان إلى العشرة ، هى أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى ، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسى .

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً ، القول بأن الصور علل . ولكن هذا الرأى أيضاً ليس رأياً شائعاً فى مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأى يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التى أدلى بها فى محاوراته. فلنأخذ الآن فى الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام .

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد، خصوصاً الوحدة والاثنان أو المحدد واللامحدود، هما أصل الوجود. وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته فى المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين، ويطبق بعد هذا الصفات التى أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين .

ذلك أنا نرى أفلاطون فى مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور ، ولكننا نجد مع ذلك فى بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً فان كان

قد قال ، فى كل المحاورات تقريباً ، إن للأعداد صوراً كما أن لبقية الأشياء صوراً ، فاننا نجده فى «فيلابوس» يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هى عند الفيثاغوريين ويحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة فى الصور وبين وجود الصور نفسها . ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأى وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد ، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولا إنه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية ، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً . والأرجح فى عرض أرسطو لرأى أفلاطون هو القول الثانى أما القول الأول فان لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التى تؤيده ، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية ، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين : الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف . والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية ، فانها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف . وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهى أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شىء ، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة . والاتجاه الذى أخذته الأكادمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل فى آخر حياته ميلا تاماً إلى القول بهذا الرأى ،

ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من جانب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً ، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ أن الصور يمكن أن تحتوى على أكثر من واحد أو ، بتعبير فيثاغورى ، أن تحتوى على المحدود واللامحدود ؛ وهذا ما أنكره الإيليون فى نظريتهم فى الوجود . فهو هنا فى الواقع يحاول أن يرد على الإيليين فى قولهم بوحدة الوجود المطلقة . وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليين — ويتبعهم الميغاريون — ينكرون الحركة والتغير ؛ فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقى يجب أن يكون وجوداً ثابتاً . وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة ، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود علية . وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل ، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة . فأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته فى العلم ، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة ؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلبنا الفعل وسلبنا الحياة . والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولا الفعل والانفعال : فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تنفعل بأن تصبح معلومة ، فالانفعال إذن موجود . كما أننا من ناحيتنا حين نعلمها نحن نفعل ؛

فالفعل إذن موجود . كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة ، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل ، أى نسب إليه التغير والحركة . كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل ، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة فقد سلبنا عن الوجود أيضاً العقل ، والعكس بالعكس .

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين : فهو مضطر ، من ناحية الأساس الذى أقام عليه نظريته فى العلم ، ثم نظريته فى الصور ، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت ؛ ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالى للتغير. فما وجه الاضطرار فى هذا ؟ ولماذا اختلف أفلاطون فى تفسيره عن الميغاريين والإيليين ؟ العلة فى هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود فى ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود؛ بينما أفلاطون ، على العكس من هذا ، قد استخلص نظرته فى الصور على أساس تأمله فى الموجودات والأشياء الحسية ، فكان لا بد له إذن ،وهو ينظر فى الوجود ، أن ينظر فى الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات الثابتة وهى الصور . وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين : النظرة الثابتة ، والنظرة الحركية أو الديناميكية . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك . ثم إن فكرة المشاركة ، وهى الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور ، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك . لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة ، التى هى

الصور ، إلى علة واحدة تسودها جميعاً ، وتلك هى الصورة الأولى أو الصورة العليا ، ألا وهى صورة الخير . وهذا الرأى ، وهو أن الصور علل ، يؤيده ماهو مذكور فى محاورة « فيلابوس » ، فإنه (٢٣حـ وما يليها) فيها يقسم الوجود كله قسمة حصر إلى أربعة أقسام: اللامحدود ، والمحدود ، والمركب من الإثنين ، وعلة التركيب . أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة فى هذا الموضع أنها هى العقل أو الحكمة ، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شىء — وسترى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن — ما دام أفلاطون لم يذكر فى أى قسم من الأقسام توجد الصور ، ولا بد أن توجد فى واحد من هذه الأقسام مادامت هذه القسمة للموجود قسمة حصر — نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود ؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير ، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد فى مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً) . فعلينا إذن أن نبحث عن شىء آخر ندخل تحته الصور .

يقول أفلاطون فى أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة . فاذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن فى باب علل التركيب ، فمعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق على ما يشابههما وهو الصور ، هذا القول أيضاً ، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل . هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر

بصراحة فى « فيدون » أن الصور علل . والنتيجة الأخيرة التى يمكن أن تستخلص من هذا كله هى أن الصور علل كذلك .

نحن إذن أمام تصورين متعارضين لماهية الصور : أحدهما الذى يجعل للصور وجوداً ثابتاً ، والآخر الذى يجعل الصور عللا فاعلة. فكيف نفسر هذا التناقض ؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولا بأن نقول — كما قال تسلر — إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هى واضحة عند أرسطو وعندنا نحن اليوم . فاذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل ، بمعنى أنها علل صورية ، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية — وفى الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت ، وفى الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت — فان ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة فى ذهن أفلاطون . كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون فى البحث . فهو يحاول دائماً — خصوصاً فى الأدوار الأخيرة من حياته — ألا يقول برأى قطعى وأن يعرض الأقوال المتناقضة ، ولا يستطيع أن ينتهى إلى نتيجة إيجابية . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين . ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التى قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة « السوفسطائى » إلى

أفلاطون . وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور ، لا يمكن أن ينهض دليلا على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة النسبة إلى افلاطون .

عالم الصور : إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته فى الصور على أساس أنها الكليات التى تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة ، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه ، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً .

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة ، فلننظر فى الأشياء التى يمكن أن تكون لها صور . فنرى أولا أن هذه الأشياء متعددة كل التعـــدد ، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة ، والأنواع والأجناس عديدة ، فالصور إذن عديدة . وليس هذا فحسب ، بل إن كل شىء فى الوجود — أو هذا على الأقل ما يظهر فى المحاورات الأفلاطونية ، خصوصاً فى الدورين الأول والثانى — نقول إن أفلاطون يرى أن كل شىء فى الوجود له صورته ، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية ، بل لكل شىء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلا ، صورته . بل ولا يقتصر هذا على الجوهر ، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات . فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها : فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها ، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك .

ويغلو أفلاطون فى هذا القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن اللاوجود له أيضاً صورته . ولكننا نراه مع ذلك قد حاول فى أواخر أيامه ، كما يشاهد فى عرض أرسطو ، أن يضيق من نطاق الأشياء التى لها صور شيئاً فشيئاً . فنجد عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة»م١٢ ف٣ ، ص١٠٧٠ ا ١٣ مايليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور ، وإنما الأشياء الطبيعية هى وحدها ذات الصور . وبعدأن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور ، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة . ولكنه فى هذه المحاولة نحو تضييق ميدان الصور إنما يسير فى اتجاه مضاد للمبدأ الأصلى الذى أقام عليه نظريته . فاذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور ، فان معنى هذا أن أى شىء يصلح أن يكون موضوعا للعلم ، لا بد أيضاً أن تكون له صورته ، ولما كانت هذه الأشياء التى يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور ، تصلح أن تكون موضوعا للعلم ، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهبه ، أن تكون لها هى الأخرى صور كذلك .

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث فى الصور الأساسية التى تحمل على الوجود . فهو يبحث فى الشبيه واللاشبيه ، وفى الحركة . والمساوى واللامساوى ، وفى الكبير والصغير ، وفى المحدود واللامحدود ، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يحدد علاقاتها بعضها ببعض . ولكنه لم يتوسع

فى هذا البحث كثيراً ، ولم يكن بحثه منظما ، وإنما كان بدءاً للبحث فى هذا الاتجاه . فعلى الرغم من أنه ليس من العسير أن يكتشف الإنسان فى مباحث أفلاطون المقولات الأرسططالية ، فإن أفلاطون لم يستطع، أو لم يوضح بالفعل، المقولات التى تحمل على الوجود كله ، وإليها يرجع كل حمل على الوجود . وإنما كان بحثه بحثا موزعا غير منتظم ، لا يكون مذهبا منطقياً وجودياً واضحاً .

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا فى صلة المثل بعضها ببعض ، ويقول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعديا . ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل فى الصور إلى أعلى صورة ، وهى صورة الخير ، فيقول: كما أن الشمس هى مصدر الضوء والحياة فى هذا الوجود ، كذلك الحال فى عالم المثل : صورة الخير هى مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور ؛ فجميع الصور معلولة لصورة الخير ، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى الصور فإن ماتحتها من الصور يستمد وجوده منها ، أوكما سيقول أرسطو فيما بعد (« مابعد الطبيعة » م ١٢ ف ٧ ، ص١٠٧٢ ا ٣٥) ، فإن الأعلى فى مجموعة هو علة الوجود فى بقية المجموعة . وهنا تعترضنا مسألة خطيرة كل الخطورة ، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله . فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور . فاذا كانت الصور علة الأشياء ، فعلة الصور هى علة الوجود ، ومعنى هذا أن علة العالم هى صورة الخير . فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الله ؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين

لأفلاطون: فهو فى محاورة مثل «فيلابوس» (٢٢ح)أو «الجمهورية» (٥١٧ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجده مرة أخرى فى «طيماوس» (٣٧ح) يقول إن هناك من ناحية الصانع ومن ناحية أخرى الصور. والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأى باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذلك التوفيق يأتى عن طريق الفصل فصلا تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فان كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، فى مقابل الصور التى على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «الجمهورية» مارين «بفيلابوس» واصلين حتى «طيماوس»، وجدنا رأى أفلاطون فى هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهى بأن يفصل بين الاثنين فصلا تاماً. والذى يميل إليه تسلر هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع فى «طيماوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة فى «الجمهورية» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف فى موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطونى، وأن نقول إن

أفلاطون كان متأثراً بعض التأثر بالدين الشعبي ، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين ؛ ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية . وعلى كل حال فإننا نجد في «طيماوس» نزعة دينية واضحة ، خلاصتها أن الله هو الخير ، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير ، والخير يقتضي الفيض والجود ، وعن هذا الجود ينشأ العالم .

الطبيعيات

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية ، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقرى لمذهب أفلاطون كله . ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولا إلى الشىء الذى هو فى مناظرة الصور والذى باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس . وهذ الشىء هو المادة . وثانياً لامناص من البحث فى الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور ، وهذا يكون القسم الثانى من الطبيعيات ، وأخيراً لابد من البحث فى الصلة التى تجمع بين الصور والمحسوسات ، أو بعبارة أدق علة الحدوث فى الكون ، وتلك هى النفس الكلية فلنبحث فى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة .

أولا : المادة . لابد أن نبدأ من الأساس الأول الذى أقيم عليه مذهب أفلاطون الكلى وهو نظرية الصور . ونحن قلنا لابد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذى لايتغير ، والذى يكون ماهية الأشياء ، والذى هو فى مقابل العلم . وحينئذ لابد لنا أن نبحث فى مقابل الصور ، أى فى هذا الشىء الذى لا يقوم بذاته ، والذى يجرى عليه التغير دائما ، والذى هو مصدر الكثرة فى الموجودات . وهذا الشىء الذى يتغير باستمرار ولايبقى ثابتاً على حال ، والذى عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث ، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون . ألا وهو الهيولى أو

المادة . أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ فى المعنى الذى نراه شائعاً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن ، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقى اللغوى ، أى الغابة أو الخشب .

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً فى ماهية هذه المادة . فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هى الأصل فى نشأة العالم ، وإنها كانت موجودة منذ الأزل فى حركة دائمة ، وإن الصانع ، عندما صنع العالم ، نظم هذه المادة المشتتة التى كانت فى حركة دائمة . ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هى الشىء المتغير باستمرار ، وإنها عنصر يجرى فيه التغير الدائم جريانه فى أى عنصر آخر مثل الماء والنار(٣٠).

وهنا يثار فى هذا الصدد مسألة خلق المادة ، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة . والواقع أننا لانجد موضعاً واحداً فى مؤلفات أفلاطون ، يذكر فيه مايحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون ، نقول لانجد موضعا واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع ، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية . وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة ، لأن الصانع مصدر الخير ، والخير لاينتج عنه إلا الخير ، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهى مصدر الشر فى الوجود ؟

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلى . فنقول إن هذا الرأى لانجده مطلقا عند

أفلاطون فى أية محاورة من المحاورات . وإنما ينسب أرسطو هذا الرأى إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التى ألقاها أفلاطون فى آخر حياته والتى أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها . لكن يلاحظ هنا أنه ، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه ، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام ، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقى ، وكل الوجود الحقيقى إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات ، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقى إذن . ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذى تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة ، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان . وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان — على الأقل فى العرف العام أو فى العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة ، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا ، أى الأجسام . ولكن الواقع هنا أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم . وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق ، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا ، فرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوى وعدم تحديده لمعناه الفلسفى .

وفى الطرف الآخر رأى حاول أن يحل المسألة حلا مثاليا خالصا وهو رأى رتر (٣١) . الذى يقول إن المادة الأفلاطونية شىء مجرد صرف لا وجود له فى الخارج ، وقد افترضه أفلاطون افتراضا من ناحية نظرية المعرفة . فنحن فى علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشىء فيه نتصور وجود الماهيات . وهذا الشىء هو ما يسمى باسم المادة .

ولكن هذا الرأى أيضاً رأى غير صحيح ، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا فى محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التى نراها واضحة فى العصر الحديث ، وعلى الأخص عند بركلى ، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون ، بمعنى أن المادة هى من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجى فى الواقع والذى نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليست هى المادة بالمعنى المفهوم، وإنما هى شبه المادة، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجرى التغير وفيه تدخل الصور كى تتحد بالمحسوسات، لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أى وجود وليس لها أى قوام ولهذا فهو يقول عنها إنها لا وجود فى مقابل الوجود الحقيقى ، وهو وجود الصور . وفى هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة ، أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسى وإن الماهية موضوع العلم الصحيح ، أما اللاوجود فموضوع الجهل ؛ أى أنه من غير الممكن مطلقا أن يعلم الإنسان اللاموجود. فاذا كانت المادة لا موجوداً. فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصور ؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة . ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شافياً ، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدرك ، بوصفها مقابلا للوجود . فادرا كها إذن بالنسبة إلى الصورة . ثم نجده بعد هذا ، وخاصة فى محاورة « طيماوس » ، يصف المادة

بأنها اللامحدود ، وأرسطو نفسه يذكر (« الطبيعة » م ٣ ف ٤ ، ص ١٠٣ ا س ٢) عن أفلاطون إنه يعرف المادة أيضاً هذا التعريف ، فبأى معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود ، وهو مالا صفة معينة له ؟ المادة التى هى لا محدود ، هى بهذا المعنى الشيء الذى لا صفة له، لأنه يمكن أن يتصف بكل الصفات فالمادة هى عدم التعين المطلق. ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصورات للمادة بوصف أن لها أثراً فى تكوين الأشياء. وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة فى وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادى والمعقول يتكون المحسوس، فكيف يمكن المادة أن تكون حاصلة على هذه العلة إذا كانت لا وجوداً، أى شيئاً سلبياً مطلقاً ؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التى وجدناها من قبل ،وهى مشكلة عدم التحديد فى كلام أفلاطون أو التناقض والوقوع فى أقوال متعارضة . وبعد هذا فلنبحث فى صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشياء المحسوسة .

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداهما خاصة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن الماده الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منها أيضاً غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد فى المحاورات . ومن ناحية أخرى نقول : على أى أساس يمكن أن يقال إن الماهيات أو الصور

مادة ؟ سيكون هناك تناقض حينئذ ، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأى نوع من أنواع الحركة أو التغير ، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية المادة هى أنها مصدر التغير وأنها فى حركة دائما . فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة ؟ إما أن يكون هنا تناقض فى فكر أفلاطون ، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة ، وخاصة لأننا لانجده يذكرها فى محاوراته ، ومصدرنا فى هذا كله أرسطو وحده . والواقع أن أرسطو فى روايته لكلام أفلاطون فى صدد المادة ـ كما هى الحال أيضاً فيما يتعلق بالصور ـ قد غالى كثيراً فى بعض النواحى ولم يكن صادقا فى عرضه لبعض الآراء ، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص ، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية ؛ ولذا لايحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً ، على الأقل فى هذا الصدد .

الصلة بين المحسوس وبين الصور : فى كتاب « مابعد الطبيعة » (م ١ ف ٩) يقدم لنا أرسطو نقداً عنيفاً لنظرية الصور . وهذا النقد يقوم أولا على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المعقولات أو الصور ، فيقول أولا : كيف يمكن المعقولات ، وهى مفارقة ، أن تكون حالة فى المحسوسات باطنة فيها ، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس ، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الاثنان فى شىء واحد ؟ وثانياً : يقول أفلاطون إن الصور هى نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة ، ولكن يلاحظ هنا

أن ثمة تشابهاً وشيئاً مشتركا بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها ، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلى المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر ؟

ويلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض ، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور ، وما العلة التي سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة ، فكونت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود ؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيرا حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهما عقليا فيه شيء من التأويل ، حتى يتمكن الإنسان من أن يوفق بين هذه الأقوال ، خصوصا إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالما بالكثير من هذه الاعتراضات ، بل إنه في محاورة « برمنيدس » يثير الاعتراض الأول ، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي ، وألا يعدل مذهبه حاسباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات ؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل ، لأننا نرى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطا من المادة لا من الصورة . فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماما ، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين

عالم الصور وعالم المحسوسات ، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة ، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالما مثاليا مفارقا كل المفارقة لهذا العالم الحسى ، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقا فى الشىء الواحد بين صورته وبين مادته ، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين ، ولكن فى داخل الشىء الواحد عينه . وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين ، الذين ضحوا بالوجود العقلى أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسى أو وجود المادة ، فجعلوا الوجودين متصلا كلا منهما بالآخر تمام الاتصال . فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية فى المحسوسات ، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية أخرى . والذى يستخلص من هذا كله هو أن الصور باطنة فى الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً .

ويسقط الاعتراض الثانى حينما نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابها فى شىء ، وإنما هذا الشىء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقهما . وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث ، وهو الخاص بالعلية فى الصور ، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللا . هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشىء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة ، لأن

أفلاطون لم يستطع أن يدلى فيه بكلام عقلى خالص ؛ وهنا تظهر فكرة الصانع وهى فكرة أسطورية بحت فلا تفسر مطلقا هذه المهمة ، مهمة علية الصور .

فلنبحث الآن فى الصلة بين العالم الحسى وبين عالم الصور . وأول مايقال فى هذا الصدد هو أن الصور باطنة فى الأشياء وليست عالية عنها مفارقة لها كل المفارقة ، على نحو مايصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين . وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة فى الأشياء . وعلى كل حال فستتضح هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة .

يأتى بعد هذا رأى يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور وأصحاب هذا الرأى ، ومنهم أرسطو ، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أو اللاناهيات تمازج المحسوسات . وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها ، وتستخلص منها مباشرة ؛ فهى وجود من نوع أسطى من الوجود الأول وهو وجود الصور . ولكن هذا الرأى أيضا غير صحيح ، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق الواحدة من الأخرى . وإنما نجد هنا فى الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون : فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقى هو وجود الصور ، وكل وجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود ، أى أن المحسوسات داخلة أيضا تحت وجود الصور ، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود

المحسوسات. ولكننا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين : عالم الصور وعالم المحسوسات ، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين ، خصوصاً وأن الميل السائد عنده فى أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية. وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات ؟ لكأنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذى أراد أن يملأ هذه الهوة التى تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن فى كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات ، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطورى ، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هى فكرة المشاركة، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها فى ماهيتها . أو ليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت ؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشىء المشارك فيه سيكون موجوداً فى عدة أشياء ؛ ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت ولما كانت الصور فى نظر أفلاطون جوهراً معقولا، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة ، فسيكون من التناقض إذن ومن غير المفهوم ، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التى وجهها أرسطو إلى أفلاطون . لكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور — بوصف أن لها وجوداً مستقلا ، ذاتياً — لا يمكن أن يفرق

فيها بين جزء وجزء ، أى أنه من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم ، وإنما يقال عن الشىء إنه ينقسم حينما تدخله المادة ؛ فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذى يتم فى الموجودات فى الخارج هو أن المادة ، عندما تضاف إلى الصور ، تفرق بين الموجودات . لكنها لا تفرق فى الصور نفسها ؛ بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضا صعب الفهم؛ لأنه ما دامت المادة قد دخلت فى الشىء، وما دامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية ، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة ، فإنها ستكون إذن عرضة للتجزئة، والتجزئة معناها الانقسام فى الصور نفسها . ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة . ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هى محاولة من جانب المادة التشبه بالصور التى تريد التشبه بها ، فهى نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة، ومن هذا النزاع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وبهذا ينتج المحسوس . وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة. — إلا أن هذا القول أيضا لا يحل المشكلة كثيراً ، لأنا لا نفهم ما العلة فى نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين ما هى الصلة الضرورية الموجودة بين الشىء وصورته . ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة فى أكثر أجزائها.

بقى علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات . فقد رأينا من قبل أن صورة

الخير هى الصورة العليا وأنها القمة بالنسبة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله . فإذا كانت الحال كذلك ، فيمكن تصوير الصلة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير . فعن طريق صورة الخير تتحد صورة الأشياء بالمادة ، وعن هذا تتكون المحسوسات . وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية الحاذقة فى مقابل الضرورة أو العلية العمياء . ذلك لأن المادة لا تقبل دائما الصورة ، فتارة تشوهها ، وتارة تكون نافرة بالنسبة إليها ، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها . والموجودات التى تنشأ على هذا الأساس هى التى علتها الضرورة ، أما الموجودات التى تنشأ عن صورة الخير والتى فيها تقبل الصورة المادة أو الهيولى التى [illegible] فيها [illegible] [illegible] وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن [illegible] مرتبة كلها [illegible] ورة هنا [illegible] . أما فكرة [illegible] ، وإنما هى فكرة أسطورية [illegible] صورة الخير فى تصوير أسطورى ؛ فيجب أن تفسر تفسيراً مجازيا ، كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهنا نود أن نلقى نظرة عامة على فكرة الهيولى ، وفكرة الصلة بين عالم المحسوس وعالم المعقول كما بيناه حتى الآن . فنشاهد أولا أننا لم نأخذ بالتفسير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول . فالنظرة العادية هى تلك التى تحاول أن تفرق تفرقة مطلقة بين هذين العالمين ،

ورائد هذه النظرة أرسطو دائماً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطون .

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء من الاندفاع ، مما يجعل أرسطو لا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه . لا النص فقط ، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه ، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين المعقولات . لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها ، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارقة تامة ، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة . فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة ، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة منحطة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول ، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً . فقصد أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول ، وليس الوجود المحسوس ، لأن العلم يقتضي هذا ,

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسطالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون ، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر . وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط . فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص ، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص ، فليس لها من ناحية الكم من وأ

ناحية الكيف أى شىء تتميز به وتتعين . ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق فى استعماله لهذا المصطلح الذى يعبر به عن هذه المادة . فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة ، مما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شىء واحد . هو أنها المقابل ، من الناحية الوجودية ، للتغير ، وذلك ضد الإيليين . ومن الناحية الأخلاقية ، لوجود الشر . فهى فى الواقع مبدأ للتفسير أكثر من أن تكون مبدأ وجوديا حقيقيا . ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللامحدود ، فليست هذه التسمية تقال من باب الحمل على الأشياء ، وإنما تقال بوصفها موضوعاً . أى أن المادة موضوع غير معين ، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطيها صفة اللاتعين .

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً فى تصوره للمادة ، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية . ومن أجل هذا غالى فى تصوره لهذه الثنائية ، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الإفراط ، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها : كما هى الحال فى قوله بالمفارقة .

فالخلاصة التى نستخلصها من هذا كله هى أن العالم الأفلاطونى مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معاً ، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع .

النفس الكلية: والعلة التى تجمع بين الصور وبين المادة هى النفس الكلية . وقد اختلف المؤرخون فى تصورهم لماهية هذه النفس

الكلية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الرواقيين : فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية فى العالم ، وهذه النفس الكلية هى مصدر الحياة فى الوجود . وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حى . ولكن هذه النظرة نظرة وحدة فى الوجود بمعنى أنها تتصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس ، لكى يكون فى النهاية موجوداً واحداً . وهذا التصور — ولو أننا نجد شبيها له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون — يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتنافى مع المبدأ الرئيسى لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية . فالفصل بين الروح وبين المادة ، أو بين النفس وبين الجسم ، كبير لدرجة أن يتنافى مع أى مذهب من مذاهب وحدة الوجود . كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزج بكثير من العناصر الأسطورية ، فيجب أيضاً أن نلجأ فى البحث فيه إلى طريقة التأويل التى استخدمناها من قبل فى فكرة الصانع . وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نتبين الآن ما هى النفس الكلية ، وما هى وظيفتها ، وما صلتها بنفس الإنسان .

يقول أفلاطون : إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير ، والخير أو الخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس . فالقول بالخيرية يفضى إلى القول بوجود نفس كلية . وهنا نجد رأياً لأفلاطون (« طيماوس » ، ٣٥ حـ) يورده أرسطو بوجه خاص .

(« فى النفس » : م ١ ف ٢ ، ص ٤٠٦ ب ٢٥ وما يليه) هو ان النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتشابه ، فمن الاثنين كون الله شيئا ثالثا هو « النفس الكلية » : فهى إذن خليط من المعقول واللامعقول ، من الصورة ومن العالم الحسى . ومعنى هذا فى الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية ، وهى أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس .

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث ، هو أننا نجد النظام فى الكون فى حركات الأفلاك . وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية ، وهذه الإضافات الرياضية هى حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسى ووجود الصورة ، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية فى الكون ، فقد قلنا أيضاً بوجود شىء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس . وهذا الشىء هو النفس الكلية .

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين : الحركة والمعرفة . فعن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التى فى العالم . وذلك لأن النفس الكلية — كما تقول « فدرس » (٢٤٦ ب) هى التى تشيع الحركة فى غير المتحرك ، وتصور لنا « طيماوس » (٣٤ ب ٣٦) المسألة تصويراً حسياً فتقول : وجدت النفس الكلية من المشابه واللامتشابه ، وحينئذ تكونت عنها دائرتان : الأولى صادرة عن المتشابه ، والثانية عن اللامتشابه . الدائرة الأولى هى دائرة الكواكب السبعة المتحركة ، والنفس موجودة فى الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء ، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب

الثابتة ، أى أنها تشمل العالم كله . ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هى التى تحرك الكون .

وإذا بحثنا الآن فى ما هية هذه الحركة التى بها تتحرك النفس الكلية ، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها ، بينما الأجسام تتحرك بغيرها . لكنها فى حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء . فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات . وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين : إما بالحركة التى تصدر عن تماسها مع المتشابه . وإما بالحركة التى تصدر عن تماسها باللامتشابه . وهذه الحركة هى نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التى تتحرك ، والقول معناه المعرفة . فبتحريك النفس الكلية الأشياء الأخرى تعرف . ولما كانت الحركة على نوعين ، فالمعرفة أيضاً على نوعين فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة تصدر معرفة فى مقابل العلم ، وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتشابه يصدر الظن أو الانفعال الصحيح .

وإذا بحثنا الآن فى صلة هذه النفس الكلية بالنفس الإنسانية وجدنا النفس الإنسانية لها شخصية ولها فردية . بينما الكلية ليست لها هذه الفردية . وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهى تشمل كل الأشياء ؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الإنسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الإنسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية . أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى . فقد قلنا

إن مهمتها الجمع بين الاثنين ، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية . ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنها انسجام ، وهو فى هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية ، ومن ناحية أخرى بنظريته هو فى المعرفة ، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط ، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات . وليس من شك فى أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصويرات أسطورية ، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار . وكذلك الحال فى كل مايتعلق بأغلب آرائه فى الطبيعيات .

القسم الثانى من الطبيعيات : بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون فى الطبيعيات كلام أسطورى ، وسنجد هذا أكثر وضوحا فى هذا القسم الذى سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات . ولعل مرجع هذا إلى أن البحث فى الطبيعيات هو البحث فى المتغير ، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعا للعلم الصحيح ، وإنما موضوع للظن ، ويستخدم فى بيانه الأسطورة . لذلك ليس البحث فى الطبيعيات بحثا فى موضوع العلم وإنما هو بحث فى موضوع الظن ، فليس بغريب إذن أن بداخله عنصر أسطورى . ثم إن النزعة السائدة فى فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثا أسطوريا عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته ، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى

نظرية المعرفة وإلى المـ
بعيد عن الطبيعيات ، و
يكمل مذهبه الفلسفي العا
أن يؤكد بعض المعتقدات
إلا في محاورة واحدة هي
أفلاطون نفسه لم ينظر إ
عرضها لنا في «طيماوس» ذ
إليها هذه النظرة ، بل إن
«طيماوس» على هذا الاعتبار
وإلا فإذا أخذناها بحروفها :
كل الاعتراضات التي وجهها
من ناحية أخرى أن أفلاطو
الطبيعيات ، ولهذا نجد أرسطـ
أفلاطون يعتمد فقط على «طيماو
الشفوية : فإنه إذا كان الكـ
يفيد في تاريخ العلم ، فإنه لا
كان من الممكن إذن أن يتحد
عن مذهب الطبيعيات عند أفلا
من الجائز في تاريخ الفلسفة . ولهـ
ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل
الصلة بالمسائل الفلسفية العامة . و

إلى قسمين : فنستطيع أن نتحدث أولا عن كيفية الخلق ، وما يتصل بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية ، كمسألة المادة ، وهل هي قديمة أو حادثة ، ومسألة الزمان ، وهل هو قديم أو حادث ؛ كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر ، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض . أما القسم الثاني فسنجعله قسما رئيسيا ، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان .

تكوين العالم : في محاورة « طيماوس » يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية ، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر . ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى ، من أجل أن تكون حاسبة للزمان ؛ كما يعنى أيضاً بالبحث في الزمان بوصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة . وكل هذه التصورات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية ، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم ، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الإنسان . لكن يعنينا ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان ، فإنا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ، ثم خلق منها من بعد بقية الأشياء . لكن هذا تصوير ظاهري فحسب ،

لأننا نجد أقوال أفلاطون فى مواضع أخرى تتنافى تمام التنافى مع هذا التصوير . ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هى أيضاً جزء من المادة ، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم — وحينئذ إما أن نقول بأن هنا تناقضا فى فكر أفلاطون ، وإما أن نقول بأن النفس التى يتحدث أفلاطون عن خلودها هى فقط نفس عقلية غير متصلة بشىء من المادة ، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه . لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من ان النفس توجد دائماً مع جسم ، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكأن النفوس الخالدة كانت موجودة فى مكان معين قبل أن تحل فى الأبدان .

هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد ، وحديثه عن « قبل » و « بعد » يتضمن الزمان. فهو يقول : « قبل » أن تخلق النفس الكلية ، ولا يحق له أن يقول كلمة «قبل» ، إلا إذا كان هناك زمان سابق على النفس الكلية ، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق فى نظر أفلاطون أو هو أزلى أبدى . وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى. فالواقع أن الذى يكاد ينتهى إليه الرأى — كما أشرنا إلى ذلك من قبل - هو أن المادة عند أفلاطون أزلية ، لأنه لا يتحدث فى موضع من المواضع عن خلق المادة ، وإنما طريقة العرض أو التعبير هى وحدها التى يمكن أن توحى بمثل هذا المعنى . كما ذكرنا إلى جانب

هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة ، والمادة هى أصل الشر ، فمعنى هذا أن الصانع ، وهو خير ، يفعل الشر . وهذا مستحيل .

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهى أكثر تعقيداً ، لأننا قلنا إنه يتحدث أولا عن «قبل وبعد» بالنسبة إلى خلق النفس الكلية ؛ و «قبل» هنا تشير إلى الزمان ، أى قبل الزمان - إذا كان الزمان مخلوقا - كان هناك زمان ، وهذا تناقض . لكن الذين يقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق ، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور ، فالصور لا توجد فى زمان لأنها ثابتة ، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة ، فإذا لم تكن فى الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان ، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك . ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأى ، إذ يذكر صراحة فى المقالة الثامنة من «السماع الطبيعى» (٢٥١ ب س ١٧ — س ٢٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقا ، ويأخذ عليه هذا القول ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث الحركة . ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى «طيماوس» فى هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية ، بل أخذ النص كما هو . وليس هذا فحسب ، بل نحن نجد أيضاً أن محاورة «طيماوس» . إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث ، فذلك فى العرض وحده ، وليس الترتيب فى العرض معناه الترتيب فى واقع الوجود ، ولهذا فإن ما يوحى به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح . وهذا التفسير لترتيب

«طيماوس» قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك. هذا ويلاحظ أنه فى هذا العرض نفسه، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد فى عرضها قبل الأخرى — إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمنى —، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمنى فى سرده لما سرد فيما يتصل بنشأة العالم. فلهذا كله يجب ألا نقول مع القائلين بخلق الزمان، ولا بخلق المادة. وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكده حينما يوحى نص كلامه بشيء من هذا، هو أن المادة فى مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان. وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقية هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة (٣٢).

وهو فى تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان: فكرة الغائية. وفكرة الكمية. فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرئيا وملموساً؛ ولكى يكون مرئياً لا بد من وجود النار، ولكى يكون ملموساً لا بد من وجود التراب. وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما. ولما كان الأمر متصلا بالجسم، لا بالسطح، أى بشيء ذى أبعاد ثلاثة، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أى عنصرين، هما الهواء والماء، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثانى إلى التراب. أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع فى اختلافها إلى اختلاف فى الكم؛ فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية

الشكل ، والهواء مثمن . والماء ذو عشرين وجهاً . والتراب مكعب . وفي هذا نرى تأثره بالفيثاغورية . والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده . لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون . ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردة ، أي غير القابلة للقسمة ، لا الجواهر الفردة .

النفس الإنسانية

سنقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس . والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية . فلنبدأ الآن بالقسم الأول .

تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة :

أولا — كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد . أي أنه يجري بين طرفين ، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين . فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب) ، فلابد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ) . فلنحاول الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت. فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت . فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به ، لابد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة . ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى ، أي لابد أن تبقى النفوس بعد الموت . إذن فالنفوس أبدية .

ثانياً — حينما نرى المحسوس ننتقل قطعاً إلى صورته ، ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصورة ، فمن أين هذا الاختلاف ؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور ، إذا كان المحسوس ، وهو الذي تحت نظرنا ،

ليس مكافئاً للصورة ؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها . ولكن لكي يكون هذا ممكناً ، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما ، تأملت فيه الصور ؛ وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات . إذن لابد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية، لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور . إذن النفس أزلية .

ثالثاً — إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم . فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب ، لأن المركب هو وحده الذي يتحول، وهو وحده الذي يتحطم، لأن للمركب أجزاء . أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك ، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة. ونحن نجد النفس تتعقل الصور وتدركها. ولما كان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه ، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء الذي تتعقله ، أي من طبيعة الصورة . ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة . وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال . إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد . فهي إذن أزلية أبدية .

رابعاً — الشيء لا يقبل ضده ،أي أن الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده،أو بعبارة أوضح — ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة — الضد لا يتحول إلى ضده. فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة

فلا يمكن أن يتصف بالموت . والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة . ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة ، لأنها تبث الحياة في جميع الأجسام التي تحل بها ; فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة . إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة ، أي أنها لا تقبل الموت . إذن النفس أزلية أبدية .

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة . وقبل هذا ، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون ، وأيها أهم في نظره . أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البرهانين الأول والثاني لا ينفصلان : لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس ، والثاني يثبت فقط أزلية النفس . فلكي نبرهن على خلود النفس — والخلود جامع بين الأبدية والأزلية — لا بد أن نضم الأول إلى الثاني .

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر . فاختلفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون . ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات . وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب . وأول هذه الآراء رأي تسلر (٣٣) فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين . كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء

أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت، أن النفس — وهي الشيء المشارك في صورة الحياة — هي هي بعينها موضوع الخلود .

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور ، هو جورج روديبه، فخالف تسلر — وقد كان رأى تسلر في عهده الرأي السائد تقريبا — وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون. والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد ظهرت بعنوان « براهين خلود النفس في فيدون » . في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان « دراسات في الفلسفة اليونانية » ، سنة ١٩٢٦ .
يبحث روديبه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً . فيبدأ بالبرهان الأول ، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس في السيلان الدائم . وهرقليطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا . لكن ماذا يعني أفلاطون يقصد من قوله : إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد ؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر ؟ هذا غير ممكن ، وإلا ناقض البرهان الأخير . إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئا ثابتا يجري عليه التغير من الضد إلى الضد ، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس . ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقا النفس ؟ أولا يمكن أن ينطبق هذا الكلام عينه على الجسم ؟

الواقع ، كما يلاحظ سوزميل (٣٤) . أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب ، لأنه يمكن أن يؤدي أيضا إلى إثبات أن الجسم

أزلى أبدى أو خالد : وإنما يفترض هذا البرهان شيئا آخر خارجا عن مضمونه هو ، هو وجود مبدأ ثابت فى ذاته لايتأثر بالتغير ويحل فى الأجسام ، وحلوله فى الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه ، بل هو صفة عرضية . فهو يحل فى الجسم ، وبالعرض يبعث فيه الحياة ، أو يكون له مصدر حياة . فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدى إلى البرهنة على المطلوب لابد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت فى ذاته ، إحياؤه الأشياء بالعرض ، وهذا الشىء لن يكون شيئا آخر غير الصورة . فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث ، وهو أن النفس صورة ثابتة لاتقبل الانقسام .

فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذى بينا أنه غير مقنع تماما إلى البرهان الثانى ، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظ الأول . إذ يلاحظ أولا أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية ، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس ؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقابس وسمياس ، إنه لابد من الجمع بين هذا البرهان الثانى وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس . ويلاحظ كذلك فى هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح ، مما يؤذن بأنه يفترض فى نهاية الأمر البرهان الثالث.

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان ، كما يقول روديه ، هو وحده الذى يمكن أن يكون مقنعا من وجهة نظر أفلاطون نفسه . فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به

كثير من الفلاسفة السابقين ؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن يقول به . وهذا المبدأ هو أن الشبيه وحده هو الذى يدرك الشبيه . والمقصود بهذا أن يكون اعتراضاً بين الاعتراضات القوية جداً التى توجه إلى المذهب التجريبى . فكيف يتيسر للانسان أو للذات أن تدرك الموضوع . دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الذات ؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث . فلنبحث الآن فى كيف تكون النفس صورة . والبحث الذى أجراه روديبه فى هذا . بحث فيلولوجى طويل . نستطيع أن نختصره فى القول بأن روديبه قد قال إن أفلاطون يرى أن الصور تتصف بالحياة وبالفعل ، وقد رأينا نحن ذلك فى كلامنا عن الصور ، حين قلنا ان الصور علل ، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة ، فالنفوس إذن هى مبدأ الحياة ، وإذن فالنفس صورة . أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً ، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون — فى أواخر حياته على الأقل — أعداد . فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة. وهنا يقول روديبه — كما قلنا من قبل — إن تصوير حدوث النفس فى «طيماوس» تصوير أسطورى ، شك فيه القدماء أنفسهم وأجمعوا هم الآخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة.

أو مخلوقة كما توهمنا محاورة « طيماوس » .

وقد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية . بينما النفس جزئية . وهنا يرد روديه أيضاً على هذا الاعتراض قائلا إن الصورة ليست كلية ، وكذلك الحال في النفس. وهما يتقاربان أشد التقارب في هذا الصدد . — وهكذا يرد روديه على كل هذه الاعتراضات ، مثبتاً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة . ونحن نعلم أن الصورة بسيطة ، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة . وبهذا يثبت خلودها ، لأن البسيط لا يمكن أن يقبل الانحلال والتجزئة . وبهذا يثبت أيضاً أن هذا البرهان برهان مقنع صحيح . وأن البرهانين السالفين يفترضان هذا البرهان الثالث .

فلننتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان الرابع . فنقول أولا من أجل توضيحه إن المقصود من هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده ، فالثلج بوصفه ثلجاً لا يقبل الحرارة ، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته : فالصغير مثلا يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، كذلك الكبير يمكن أن يكون صغيراً بالنسبة إلى آخر ، ولكن الكبر في ذاته أو الصغر في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده ، ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد . والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة ، فلا يمكن أن يكون

هذا البرهان منطبقة عليها . لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجرى عليها الضد ، كما هى الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج : يمكن أن يصير ماء وحرارة . كذلك الحال فى النفس : إن لم تكن صورة . فيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفناء . ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث .

وخلاصة الرأى فى هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة . وهو وحده المقنع فى نظر أفلاطون ، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلا بنظرية أفلاطون الرئيسية ، ألا وهى نظرية الصور ويقوم عليها . فإذا قلنا بهذه النظرية ، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان . ولهذا نرى سقراط فى النهاية يحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذى إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس ، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول . نظرية الصور .

لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض . وأن تصاغ جميعه برهاناً واحداً . ولو أن أفلاطون قد قصد — على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة — أن يكون كل منها مستقلا بذاته ، كافياً وحده لإثبات خلود النفس . وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتى :

١ الصورة معقول . والمعقول من جنس العاقل . والعاقل هو النفس . أى أن النفس من جنس الصورة . والصورة بسيطة .

فالنفس إذن بسيطة ، والنفس مشاركة فى الحياة ، فهى إذن تحيا ، والنفس تتذكر المثل ، فهى إذن قد حيت حياة تأمل فى حياة سابقة ، ثم إنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها ، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود .

التذكر : إذا كانت النفس حييت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثانى ، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً فى النفس حينما تتصل بالجسم . ومن هنا كانت فكرة التذكر مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق . هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراراً الى القول بالتذكر . فكيف تتم المعرفة ، بمعنى العلم ، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها فى حياته السابقة ؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس ، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا ، فى نفوسنا ، بقايا أفكار أو صور لتلك التى نراها فى الخارج ، وتصل إلينا عن طريق الحس ، لأن الإنسان لا يبحث عن شىء يجهله كل الجهل . وإنما يبحث عن شىء لديه عنه بعض المعرفة السابقة ، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التى رأيناها فى عالم سابق . تذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التى تظهر أمامنا . فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لابد من القول بالتذكر .

التناسخ : يلى هذا وينتج عنه مباشرة القول بالتناسخ . فقد رأينا فى البرهان الأول أن التغير يجرى بين ضدين ويجرى فى اتجاهين . فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات ، ومعنى هذا أن النفوس التى تدخل فى أجسام جديدة فتأخذ الحياة ، كانت موجودة بعد الموت فى مكان ما . ومن هذا المكان أتت فأخذت أجساماً جديدة ، أى لابد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقائها بعد الموت وسيرها لمدة تأتى بعدها فتحل فى الجسم ، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكى تحل مرة أخرى فى جسم جديد ، وهكذا باستمرار . ونحن إذا بحثنا فى قيمة هذه النظرية فى نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها فى الواقع . ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً ، على الأقل فى مضمونها العام . أما التفاصيل ، وكلما توغل فى دراسة مسألة التناسخ ، توغل أيضاً فى ميدان الأسطورة . ولعل الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه — إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس — تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد . وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح . فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو :— كأن يقال مثلا إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكده أفلاطون من أن الإنسان يمتاز من بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل ، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنسانية أن تحل فى جسم حيوان ؟ هذا من ناحية ، ومن ناحية

أخرى إذا قلنا بمبدأ التناسخ ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الإنسانية صدرت عن نفوس حيوانية ، وهذا مستحيل مادامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية ، وتختلف عنها اختلافاً جوهرياً ، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح في النفوس الإنسانية وعدم وجودهما في النفس الحيوانية . إلى آخر هذه الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ .

لكن يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي ، لأنه كان يقول بأن الإنسان لايذهب عمله دون جزاء ، بل لابد أن يعذب عما اقترفه من إثم ، وأن يجزى ويثاب على مافعله من خير . لأن هذا ماتقتضيه العدالة الإلهية . فكيف يتم هذا العقاب ، أو ذلك الثواب ، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم ؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان . ولو أننا سنجد فيما بعد ، في الأخلاق ، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية . فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها ، وجزاء الشر في غير الشر نفسه .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون ، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس . قسم أفلاطون

النفس إلى قوى مختلفة . وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة . بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس . ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الإنسانية .

... النفس ثلاث : الأولى شريرة منحطة ،
... الحال في

[illegible]

مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس : فما يقابل الإحساس ، وهو القوة الشهوية ، فى أحط المراتب ؛ ومايقابل العلم ، وهو القوة العاقلة ، فى أعلى المراتب ؛ ومايقابل الشجاعة فى المرتبة الوسطى . ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين : أحدهما عنيف جموح والثانى قوى امين ، وفى العربة سائق يكف الحصان الجموح ، مستعيناً بالحصان القوى ، عن أن ينفر بالعربة . وكذلك الحال فى القوة العاقلة ، مثلها كمثل هذا السائق : فهى تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها ، مستعينة فى ذلك بالشجاعة . ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة ، وأن تكون الشجاعة فى خدمة القوة العاقلة ، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها ، خاضعة للأوامر التى تصدر إليها من العقل . أما إذا ترتبت هذه القوى ترتباً عكسياً ، فسينتج عن ذلك فساد فى النفس ، مظهره فى الاخلاق الشر أو الرذيلة ، فكأن المثل الأعلى للنفس هو إذن فى انسجام هذه القوى المختلفة ؛ ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة .

فإذا بحثنا الآن فى وحدة هذه القوى ، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاما واضحاً . وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال ، وإذا كانت كذلك ، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر فى بقية القوى ، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها فى القوة الشهوية ؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الذاتية وبفكرة الشخصية ، وأن هذه الشخصية توجد فى القوة العاقلة ،

فإنه لم يستطع ان يوضح ، توضيحاً تاماً ، الصلة بين هذه القوى المختلفة ، ومصدر ذلك فى آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً. بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً ، وبحثه الميتافيزيقى قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كى يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها ، والفضيلة وكيف تتم . ولكى يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث أنه وجود يقابل هذه القوى . فانه لما كانت النفس صورة كما رأينا فى البرهان الثالث، فانها فى الدرجة العليا منها تمثل الصورة بمعنى أنها جزء خالد لكنها . من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أى اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة، فقد أصبحت تشارك فى الوجود الحسى من هذه الناحية . أى الوجود الذى هو خليط من الصورة والمادة . فلكى يفسر إذن وجود النفس فى الجسم من ناحية ، ومن ناحية أخرى لإثبات خلود النفس ، كان لا بد من الفصل بين هذه القوى فصلا بيناً واضحاً ، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية .

وعلينا الآن التحدث عن حرية الإرادة . فهل النفس حرة مختارة ؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية فى كثير من المواضع بكل صراحة . والأقوال التى تبدو فى الظاهر مناقضة للقول بالحرية ، يمكن أن تفهم بسهولة بوصفها مؤدية أيضاً إلى الحرية، فالقول المشهور « إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً» ، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة لأن المقصود

هنا بالاختيار العلم الصحيح . ومصدر فعل الشر هنا الجهل بالخير الحقيقى وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة . ولا صلة له بحرية الإرادة . وكذلك الحال فى بقية الأقوال التى قد تشعر بشىء من الجبر وتقييد الإرادة . ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض المؤرخين من إنكار حرية الإرادة عند أفلاطون .

وأخيراً تأتى مسألة الصلة بين النفس والجسم . فإننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم ، وأن الجسم لا يؤثر فى النفس ، وأن النفس مفارقة . لكن، وعلى العكس من ذلك ، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس، فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس . ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم مالهم من صفات، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم ، فهذه الوراثه لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم فى النفس ، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون فى صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد ، بمعنى أنه تارة يقول بالانفصال التام وعدم التأثر من جانب النفس بالجسم ، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم فى النفس .

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين فى إحرازهم لهذه القوى فعند

البعض تسيطر القوة العاقلة . وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية ، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية ؛ فليس الاختلاف يقع بين بعضهم وبعض ، بل أيضا بين الأجناس والأمم . وفى رأى أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى ، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية ، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية .

الأخـــــلاق

لن يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لأستاذه سقراط ، إن لم يقم بالبحث فى الأخلاق وإن لم يوجه إليها أكبر عناية . فإن سقراط قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق ، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً إنما هى الأخلاق . وكذلك فعل أفلاطون ، فإنه عنى أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية . حتى إننا لنستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون العام يسوده مذهبه الأخلاقى الخاص . وقد كانت أبحاث سقراط تبتدىء من العقائد أو الأفكار الشعبية فى الأخلاق ، ولم يكن لديه إلى جانب مذهبه الأخلاقى مذهب منظم فى الميتافيزيقا أو فى علم النفس أو فى الطبيعيات . ولكن الحال على العكس من هذا عند أفلاطون : فلديه مذهب فى الوجود ، ولديه مذهب فى الطبيعيات ، ولديه مذهب فى علم النفس . ومن هنا اختلفت طبيعة الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون . على الرغم مما هنالك من شبه وقرابة بين كلا المذهبين . ونستطيع أن نقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية : فالبحث فى الأخلاق يتجه أولا إلى البحث فى الخير الأسمى ، ويتجه ثانياً إلى البحث فى تحقيق هذا الخير الأسمى فى جزئياته ، وذلك عن طريق الفضائل ، وهو ما يتحقق بالنسبة للأفراد ، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقى إلى تحقيق الخير فى الدولة ، أى البحث فى السياسة . فلنأخذ الآن فى دراسة كل قسم من هذه الأقسام .

الخير الأسمى : حينما بحث سقراط فى الخير ، قال عن الخير انه السعادة ، لأن الخير هو مايحقق النفع للانسان ، والغاية من كل عمل خلاقى تحقيق السعادة . ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد . كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون : السعادة والباعث شيء واحد ، لم يفرق بينهما . وانما جاءت هذه التفرقة فى العصر الحديث فحسب ، خصوصاً ابتداء من كنت ، الذى جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقى : فإن الدافع الأخلاقى عنده هو الواجب ، والواجب لاصلة له بالسعادة: فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة ، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء . والنتيجة الأخلاقية فى كلا الحالين واحدة عند كنت ، لأن الأخلاق هى تحقيق الواجب ، وليست تحقيق السعادة . أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون ، وعند اليونانيين بوجه عام — كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خصائص الفلسفة اليونانية فى «ربيع الفكر اليونانى» . وهذه الخاصية هى التى تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين . وهذا ماأوضحه جيداً بروشار (٣٠)

وهذا الخير الذى هو السعادة عند أفلاطون ، ينقسم بحسب الملكات النفسية التى عرضناها ، مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الفضائل . ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الأسمى ، فنقول إن الوجود الحقيقى عند أفلاطون هو وجود الصور : فكل مايتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقى ، أما مايتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح ، ولهذا يميز بين أنواع

من الخير تبعا هـذه التفرقة . فالخير الأول هو الخير المناظر للصورة ، أى المشارك فى الصورة إلى أعلى درجة ، والخير الثانى هو تحقيق هذه الصورة فى الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام . والخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح . وذلك يتم فى العلم والفن بوجه عام . ويلى هـذا خير رابع هو الذى يتم عن طريق التصور الصحيح . وأخيراً يأتى الخير الذى فى المرتبة الدنيا . وهو الخير بمعنى اللذة الخالية من الألم .

تلك ماهية الخير . فلننظر فى الأخلاق الأفلاطونية من حيث [illegible] العام بالنسبة إلى فكرة الخير الأ[illegible] أفلاطون [illegible] اذا كان [illegible]

[illegible]

[illegible]) فيقول اما إن النفس سجينة فى الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه ، ولهذا يقول إن حياة الفيلسوف — والفيلسوف

عنده هو الحكم، أي الذي أحرز كل الفضائل – يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت، وأن حياة الانسان – على حد تعبير سقراط – ممارسة الموت μελέτη θανάτου؛ أي أن الواجب على الانسان في هذه الحياة أن يتخلص من البدن قدر الاستطاعة، وأن يكون هذا في أقرب وقت ممكن، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت. أما أثناء الحياة فعلى الانسان أن يميت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة. وبهذا يتم تحقيق الخير. ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة: «إن الموت ملهم الفلاسفة، ونقطة البدء وغاية الفلسفة» ثم يأتي بعد في «الجمهورية». فيذكر تلك الأسطورة الخالدة «أسطورة الكهف» في الكتاب السابع منها، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا في كهف وجعلت ظهورهم لنور قوى باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم؛ وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التي يلقيها على الوجهة المقابلة لهم. وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث أن النفس في الجسم كهؤلاء الذين في الكهف ولا يستطيعون إدراك النور؛ وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة؛ أما طالما هم في الكهف، فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا غير الأشباح. فتبعاً لهذه الأسطورة، النفس في الجسم سجينة، والجسم يسيء إليها بكل الإساءة؛ والخير إذن في التخلص منه، أي في إماتة الشهوات

والانصراف انصرافاً تاماً عن كل مايتصل بالجسم .

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التى يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هى صورة الزهد فى الحياة ، والإقبال على الموت ، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة . وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة . لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة. فإذا كان الوجود الحقيقى هو وجود الصور ، فإن الصور ، بوصفها متحققة فى الوجود ، درجة من الوجود الحقيقى كذلك ، أى أن الوجود الخارجى ، وهو الذى تتحقق فيه الصور ، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى ، وإنما يحتوى على شىء من الخير ؛ فليس للانسان أن ينصرف عنه انصرافا كليا ، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسى . ومن هنا نجد أفلاطون يدعو فى «المأدبة» أولا إلى الأخذ باللذات والإقبال على الحياة ، خصوصاً وقد وجد أن معنى الحب رمزى ، إذ معناه الدافع إلى الحياة . فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذى عرض لنا مضمونه فى الصورة الأولى .

ثم نراه من بعد فى «فيلابوس» يبحث طويلا فى اللذة وفى صلة اللذة بالوجود ثم صلتها بالخير . فيقول إنه ولو أن اللذة نوع يتصل بالوجود اللامحدود ، فإنه يجب مع ذلك أن لاتعد شراً ، ويأخذ على الكلبيين هذه النزعة إلى احتقار اللذات

والانصراف عنها كل الانصراف ، ويقول إن اللذة ، إن لم تكن خيراً كلها ، فإنها أيضاً ليست شراً كلها ، وإنما هى عند ماتخلو من الألم نوع من الخير ، يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منه .

فكأننا الآن بإزاء صورتين : إحداهما تدعو إلى العزوف عن الحياة ، والتوجه إلى الموت ؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة . والواجب أن نجمع بين الصورتين ، وألا نأخذ بإحداهما فحسب ، بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون ، وإنما لابد من الجمع بين سقراط «المأدبة» ، وسقراط «فيدون» . ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطونى فى إقباله على الحياة وفى نظرته إلى الموت — على حد تعبير الكتاب القيم الذى كتبه شولتس(٣٦) . فأفلاطون يريد أن يجمع فى تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير . وبهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية ، ولو أنه يلاحظ فى بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى .

وننتقل من الكلام على الخير الأسمى إلى الكلام عن الفضائل :

الفضائل : كان سقراط يضع الفضيلة فى العلم ، وإذا كانت الفضيلة هى العلم ، وإذا كان العلم واحداً . فالفضيلة واحدة . ومن جهة أخرى أدلى سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية ، إذ كانت الأخلاق عنده رد فعل ضد هذه الأخلاق الشعبية . ولو أن أفلاطون ظل مخلصاً لسقراط ، على الأقل فى بادىء الأمر . فيما يتصل بهاتين المسألتين ، فإننا نجده ينصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه :

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل ، ومن ناحية أخرى لاينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً ، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة للأخلاق الفلسفية .

أما فيما يتصل بالمبدأ الأول ، وهو وحدة الفضائل ، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهى ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل. فإن لديه فى آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار .

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فاذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث : القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة ، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام ، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة ، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ماوضعت له وعلى الترتيب الذى وضعت عليه . وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية. لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون فى خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعاً لهذا ، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها فكأن وظيفتها الأساسية — مادامت جموحا تخرج على الحدود — أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود ، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة . أى أن فضيلتها هى العفة أو ضبط النفس .

وتليها القوة الثانية . ومهمتها أن تلبى الأوامر التى تصدر من القوة العليا . وأن تنفذ كل ماتريد الأولى تحقيقه ، وأن تكون مقبلة . من أجل هذا التحقيق . على كل المكاره التى يتطلب تحقيق

الخير مواجهتها . إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة .

ثم تأتى القوة العليا ، وقد قلنا إن مهمتها هى التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى ، وتحديد النفع على أساس الطبيعة ؛ أى أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز . ولذا تسمى الحكمة .

ولكن هذه القوى المختلفة لابد أن تجمعها وحدة تعلو عليها جميعاً لكى يتحقق هذا الانسجام التام بين ماتؤديه من أعمال . فلابد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل : فهى فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى . ومن أجل هذا سميت باسم العدالة .

تلك هى الفضائل الأربعة التى قال بها أفلاطون . أما فحوى كل فضيلة من هذه الفضائل ، والطرق التى بها تتحقق ، والكيفية التى تحقق على نحوها ، فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً يستحق أن يذكر ، وكل ماهنالك مما يستحق أن يذكر فى هذا الباب تلك الأقوال التى تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل قوله بعدم فعل الشر مهما كان ، سواء بالنسبة إلى عدو وإلى صديق . ثم إنه مثل الروح اليونانية فى الفضائل الجزئية . خصوصاً فيما يتصل بقيمة العمل ، وكان يعد العمل من شيمة العبيد . ثم يبحث فى مسألة تحقيق الفضيلة ، وهل هذا التحقق يمكن أن يتنافى مع الخير ، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل هى خير أم شر . بمعنى أن هذا من البديهيات . ولهذا يقول إن فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم ، مهما جر على الإنسان من ألم ، هو الخير الدائم . ومن أجل هذا خير للانسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم .

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد ، فهي أيضاً غاية الدولة ؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الإنسانية ، فهو أيضاً غاية الدولة . وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها «السياسي» و«الجمهورية» ، ثم «النواميس» . والمحاورتان الأوليان تتشابهان تقريباً في النظرية العامة التي يقدمها عن المدينة الفاضلة . أما «النواميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» و «السياسي» . ولهذا سنفرد لهاتين المحاورتين الأوليين قسماً خاصاً ، ولمحاورة «النواميس» قسماً آخر . فلنبدأ بشرح نظرية الدولة تبعاً «للجمهورية» و «السياسي» . هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول غاية الدولة ومهمتها ، والثاني نظام الطبقات في الدولة . والثالث المدينة الفاضلة ، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى .

غاية الدولة ومهمتها : قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة ، كغاية الفرد سواء بسواء ؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة . إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدها دائماً ونحن نبحث في مذهب أفلاطون ، إذ نجده يحاول أن يناقض هذه الغاية التي وضعها للدولة ، فيقول إن الدولة تنشأ حينما

يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته ، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر ، ويحقق له من المنافع مالا يستطيع هو وحده أن يحققه ، أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعا وصناعا ، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم ، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام ، والثانية طبقة رجال الجيش .

ونجد أفلاطون مرة أخرى في «السياسي» يذكر لنا نشأة الدولة ، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع ، وعن التقهقر الذي أصاب الإنسانية شيئاً فشيئاً ، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده . لكن أليس معنى هذا ، لو أننا أخذنا هذا الكلام مأخذ الجد ، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية ، لا تحقيق الفضيلة ؟ وأليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا ، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة ، وليدة فضول الحاجات ، لأنها وليدة الترف ، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة ؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر ، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة ؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجد ، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه ، في «الجمهورية» ، يقول إن هذه الحياة التي يحياها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة ، وإنما

هى أقرب ماتكون ، أو هى بالفعل ، حياة الخنازير .

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التى يمكن أن توحى بها هاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها . فالغاية هى العلم ، والعلم لايتحقق إلا عن طريق التعليم ، والتعليم لايتم إلا بالتربية ، والتربية لايمكن أن تترك للفرد وحده ، بل لابد من شىء يعلوه ، هو الدولة ؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة ، التى هى العلم ، عن طريق التربية ؛ وإيجاد أحسن الظروف المهيئة لكى تتحقق الفضيلة على أيدى هؤلاء الذين تملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها : أى أن الغاية من الدولة أن تهيء الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة . فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة فى الواقع . ولهذا فهما اختلفت الطرق . فلابد أن تؤدى جميعاً إلى شىء واحد ، هو تحقيق الغاية . فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم الأقلية ، وسواء أكان الحكم للأغنياء أم للفقراء ، وسواء أكان الحكم حكم الديماجوجية (أى حكم الأغلبية العامة) أو حكم الطغيان ، فالغاية النهائية للدولة واحدة ، ألا وهى تحقيق الفضيلة .

نظام الطبقات في الدولة : إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد ، وإنما هى مكونة من عدة أفراد . وهؤلاء الأفراد مختلفون من حيث الطبيعة ؛ وهذا الاختلاف يرجع فى النهاية إلى الاختلاف الذى نلاحظه فى النفس الإنسانيه ، بل وفى الوجود

بوجه عام . فكما أن النفس الإنسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : القوة الغضبية . والقوة الشهوية . والقوة العاقلة . كذلك الحال فى الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات عندهم على الأخرى . فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة ، وثانية تسودها القوة الغضبية ، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية . وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود . فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة ، وإما وجود التصور الصحيح ، وإما وجود المحسوسات . وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التى رأيناها . وإذا كانت الحال كذلك ، فانه لما كان الوجود الحقيقى هو وجود الصورة ، ولما كانت القوة العاقلة هى المسيطرة ، أو التى يجب أن تسيطر على بقية القوى ، كان لابد أن تكون القوة المسيطرة فى الدولة هى تلك التى تتمثل فيها معرفة الصورة ، وتسودها القوة العاقلة ، وهذه هى طبقة الفلاسفة . فالطبقة العليا التى سيكون بيدها زمام الأمر فى الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة .

كذلك الحال فى الطبقة الثانية . فانه لما كانت الدولة فى حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً ، فهى فى حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهى القوة الغضبية ، وهذه الطبقة هى طبقة رجال الجيش . ففيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثل ، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التى يصدرونها فى صالح الطبقة الثالثة . وهذه الطبقة الثالثة ستكون

طبقة الشهوات ، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة . وهؤلاء لايحفل بهم أفلاطون إطلاقاً ، ولا يعنى بأمر ترتيبهم ، بل يكتفى بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هى الملكية ، وكانت هــــذه الصفة هى التى تجعل هذه الطبقة فى هذا المستوى ، فمن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الأخريين هذا الحق : حق الملكية . وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة ، يعيشون عيشة شيوع ليس فيها الملكية وليس فيها أى اتجاه نحو كسب أو نفع . وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل — كما سبق لنا التحدث عنه — واضحاً كل الوضوح . والدولة قد انقسمت على هذا الأساس ، واختص كل قسم منها بجزء يجب عليه ألا يتعداه ، فإذا حقق كل ما عليه ولم يفرط أو لم يفرط ، فحينئذ يكون النظام . فهذا النظام يتحقق ، كما هى الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام فى النفس الإنسانية ، عن طريق أداء كل ما يجب عليه .

أما عن صلة الفرد بالدولة ، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة ، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة ؛ بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة . فاذا كانت الدولة إذن ستعنى بإيجاد الطبقتين الأوليين ، فلنبحث الآن فى النظم التى يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة .

المدينة الفاضلة : قلنا إن الفرد للدولة . ولا يوجد خارج

الدولة ، ولا يعمل ضد الدولة . ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه ، ويسلم إلى الدولة . وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف . فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد ، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد . ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر ، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا بائتلاف المنافع . وكلما ائتلفت المنافع والأغراض ، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل . فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف المنافع . ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف المنافع أيضاً ، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثلى ، أن يقضى على الزواج والملكية . وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تتسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجىء لتربية الأطفال . ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة ، فيربون ، وهذه التربية ستوزع أو ستقضى لهم بحسب مواهبهم : فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية ، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية . ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية ، وغالى في هذا بعض المغالاة ، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين ، وإذا وجد أب فاسد ، فيجب أن يمنع من النسل ، وإذا وجد أطفال غير صالحين ، فيجب التخلص منهم ؛ وعلى الرغم مما في هذا من قسوة ، فيجب أن يؤدي هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة .

يعلم هؤلاء الموسيقى والألعاب الرياضية . أما الألعاب فيجب ألا يغالى فيها كثيراً ، ويجب أن تسير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية ، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثير فى العناية بالروح . وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة ، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح . أما الموسيقى فيجب أن تكون موسيقى تفيض بالقوة ، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التى نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقى . وكذلك الحال فى بقية الفنون : يجب أن تطهر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة . وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة . وعلى رأسهم هوميروس .

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التى وضعها فى الأكاديمية . ولا يبدأ الإنسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة ، حوالى الخامسة والثلاثين ، ويستمر إلى حوالى الخمسين ، فيحق له حينئذ أن يكون حاكما . وعن هذا الطريق يربى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كل ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة .

والآن ، إذا نظرنا فى هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة ، وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جدية ، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق . فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن ، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق .

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي عدها وذكرها في «السياسي» وفي «الجمهورية»، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي. وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قبلياً لا يقوم على التجربة، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كله على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية، وهي الأرستقراطية، والأوليغركية، والديماجوجية، ثم حكومة الثراة أو البلوتقراطية.

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة، وجدنا أولا أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الاسبرطية، كما صنعه لوكرجوس. فهو يقول كما يقول التشريع الاسبرطي بأن الفرد للدولة، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية، والقضاء على الزواج، كما كانت الحال عند الاسبرطيين. إلا أن هناك إختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطي من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الأسبرطي تقوية البدن فحسب، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة. وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم

من الاختلاف الكبير بين الروح التى أملت على الكنيسة نظامها وتلك التى أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة .

دولة النواميس : تلك دولة «الجمهورية» و «السياسى» وقد كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة . بل إنه قد قصد فعلا إلى هذا . وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل ـ لو توافرت العزائم فى النفوس ـ أن تحقق هذه المبادىء التى أعلنها من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة ، وهو بالفعل قد ذهب إلى صقلية ، عند ديون ، لتنفيذ مبادئه التى أعلنها فى الجمهورية. لكنه فى الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل تماماً ، ويئس بعد رحلته الثالثة نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل . فكان عليه إذن أن يعدل من هذه المبادىء لكى يمكن تحقيقها فى الواقع . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاورة « النواميس » قد كتبت فى أواخر حياة أفلاطون ، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التى هى دائماً من وحى الشباب والرجولة ، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملى ، وإلى ما يسمى بإسم الحكمة العملية . فمبادىء الدولة ــ كما تظهر فى « النواميس » ــ هى المبادىء التى يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها ، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسالمة ولم يكن هداماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الجماعة ، بل كان مسالماً يحاول قدر الإمكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية ، من حيث إنها طبيعة منحطة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من العجز . هذا إلى أن طور

الشيخوخة يجر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج ، وبالتالى النزعة إلى الدين . ومن هنا نجد الروح الدينية ، بمعناها الشعبى الساذج ، تسود هذه المحاورة . فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون ألا مناص من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التى صورها لنا من قبل فى « السياسى » و « الجمهورية » .

تختلف هذه الدولة الجديدة ، دولة « النواميس » ، عن دولة « الجمهورية » فى كثير من الأوضاع وفى الروح العامة التى تسودها . فالروح العامة فى « النواميس » روح دينية مسالمة واقعية . ويظهر هذا واضحاً أولا فى اختيار المكان الذى ستنشأ فيه الدولة: فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة ؛ ويجب أن يكون هذا المكان مما يسكنه الجن كما تسكنه الآلهة . وتظهر هذه الروح الدينية أيضا فى العقاب فى الدولة الجديدة ، فالجريمة الكبرى هى تلك التى تكون ضد الدين ، والعقوبة الكبرى هى العقوبة على هذه الجريمة . ويجب أن يكون كل شىء مرتباً على هذا الأساس ، فيلقن الدين للناس جميعاً ، ويكون هو الروح السائدة فى منشآت الدولة .

ولا نطيل فى هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية فى الفلسفة ، وننتقل منها إلى الروح الواقعية ، فنجدها متمثلة فى المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التى سيحقق بها النظام فى الدولة الجديدة . فمن الناحية الاقتصادية نلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية ، بل سيحافظ على الملكية إلى حدما : فليس ثمت ملكية مطلقة ،

وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء .
ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين ، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم ، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم إلى أفراد . ولكى يحتفظ بهذا العدد دائما ، يجب أن ينظم الزواج على أساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد . وإذا كان هناك نقص فى المواليد ، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج . وإذا وزعت الثروات على الأسر فيجب أن تنتقل فى الأسرة بالوراثة ، وإذا لم يوجد ورثة ، فيجب تبنى أفراد من أسر أخرى لكى يكونوا الحافظين لهذه الثروة . وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب . فممنوع منعاً باتا ملك المنقولات إلا مايحتاج إليه الإنسان ، وممنوع منعاً باتاً على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة ، لأنهما وسيلة للتعامل فحسب ، وليسا غاية تطلب لذاتها . ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حرا ، بمعنى أن تلغى الفائدة إلغاء تاما .

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية ، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوع ، وإنما أصبح زواجا حقيقيا ، بمعنى الزواج المفرد . لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقييداً تاما ، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج باستشارة من الدولة . ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة ، فإنه فى هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً . وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء

من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج .

أما الأولاد فهم لايزالون أولاداً للدولة ، وهم ملك الدولة من البداية ، فعليها أن تعنى بتربيتهم . وهنا تختلف التربية فى « النواميس » عنها فى « الجمهورية » بعض الاختلافات . فقد كانت التربية فى «الجمهورية» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التى ينتسبون إليها : فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش ؛ أما هنا فالتعليم عام . وهو إلى جانب التعليم العادى للألعاب والموسيقى تعليم أيضاً للرياضيات ، وفى هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية ، التى سادت فكر أفلاطون فى آخر طور من أطوار حياته ، واضحة كل الوضوح . فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها ، لأنها مصدر الانسجام ، والانسجام مصدر الخير ، فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب .

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية ، وجدنا أنه بدلا من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى ، طبقة الحكام من الفلاسفة ، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين . والمشرع يختلف عن الفيلسوف فى أن المشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر فى الواقع فحسب ، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها ، أى أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هى البصر بالأمور . وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين . ولو أن الرجال العظام أو الحكام يجب ألا يخضعوا لأى قانون من القوانين ، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من

الناس ، وإنما يوجد فقط أناس فى مستوى متوسط ، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التى سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث فى القوانين ، فالحكام محافظون فحسب ، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح . وهنا نجد أفلاطون يتأثر الكثير من نظم اسبرطة ، ويتأثر لوكرجوس وصولون بوجه عام .

والمحاكم والمنشآت السياسية والقضائية التى يقول بها ، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية ؛ وذلك لأن الصورة الجديدة التى يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هى مزيج من الطغيان أو الموناركية ومن الديموقراطية . وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين ، فستؤدى الحال إلى الظلم ، كما هى الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة المونارکية فى بلاد الفرس ، وسيادة النزعة الديموقراطية فى أثينا. وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن : فالمواطن فى نظره يجب أن يكون حراً ، وهذه الحرية لاتتفق مع ما كان يقوله من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة تامة ، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشيء من الديموقراطية بمعناها الحقيقى . لكنه كان عليه ، من ناحية أخرى ، ألا يطلق نهائياً نزعته الأرستقراطية : فإذا قال بالمساواة ، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية ، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء ، وبالتالى يجب أن نقضى على هذا النظام الفاسد الموجود فى الديموقراطية ، ألا وهو نظام الاقتراع ؛

فينتخب الأفراد تبعاً لمؤهلاتهم الخاصه .

أما فى ميدان الأخلاق فالفضائل لازالت هى الفضائل القديمة ، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق إختلافاً كبيراً . فالحكمة ليست هى الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هى البصر بالأمور ، والإحساس بالواقع العملى : والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والجرأة ، والعفة أصبحت أخذاً بشىء من ملاذ الحياة فى كثير من التصوف والزهد ، أما العدالة ، وهى الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعانى ، فترجع فى النهاية إلى شىء من الهدوء الذى يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب .

أما من ناحية روح المسألة ، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع، وبقية الطبقات ستكون مختلطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان أن يفرق بين بعضها وبعض . فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة، لأن الصناعه والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر ، وإنما يوكل أمرهما إلى العبيد والأجانب . ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة ، مهما كانت طبقته ، لأن هؤلاء العبيد إنما يشتغلون فى تجارة وصناعة من ينتسبون إليهم من المواطنين الأحرار .

فإذا نظرنا بعد هذا العرض العام إلى محاورة « النواميس » من حيث المبادىء الفلسفية العامة ، وجدنا أنها تفترق بعض

الافتراق ، خصوصاً فيما يتصل بمسألة الرياضيات ، عن بقية المحاورات . فالعناية بالوجود الرياضى هنا كبيرة إلى حد كبير ، والفلسفة قد أصبحت ترجع فى الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات ، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التى رأيناها من قبل ، نزعة الفيثاغورية ، التى طغت على فكر أفلاطون فى أواخر حياته .

أما إذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله قد ودع أفلاطون أحلام « الجمهورية » ، واستعاض عنها بمنشآت « النواميس » العملية ، فإن الإجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه . فهو يقول إن الدولة المثلى التى صورناها فى « الجمهورية » دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة . « فالجمهورية » هى فى الواقع الصورة العليا لما سماه القديس أوغسطين فيما بعد « مدينة الله » . أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا المبادىء التى بينها فى « الجمهورية » ، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هــــذا المستوى العالى إلى مستوى الواقع ، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الإنسانية كما هى ، بما طبعت عليه من شر وفساد . فليس معنى وجود دولة « النواميس » بعد دولة « الجمهورية » أن أفلاطون قد أنكر دولة « الجمهورية » ، وإنما هو قد حاول فحسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع ، مع جعله دولة « الجمهورية » مثلا أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع .

الدين

النزعة الدينية واضحة فى كل مؤلفات أفلاطون . وهى واضحة على الخصوص فى محاورة «النواميس» ، فإنه يقول فى هذه المحاورة إن الخطأ الأكبر الذى يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصور لا تتفق مع الألوهية ، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم ، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والإلحاد . ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر ، ويؤكد وجود العناية الإلهية فى كل شىء : فليست توجد فى حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب ، بل توجد أيضاً فى الإنسان وفى كل شىء فى الوجود ، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام . ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التى تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية . ويستمر فى توكيد هذه العناية الإلهية ، حاملا بشدة على هؤلاء الذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية فى الكون .

فاذا انتقلنا من العناية الإلهية وتوكيد أفلاطون لها ، إلى بيان ماهية الألوهية ، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التى أدلى بها فى هذا الباب : فنحن نراه تارة يتحدث عن إله فى صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة ، وتارة أخرى نراه يتحدث

عن الآلهة في صيغة الجمع . فهل هناك إله فوق الآلهة ؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة ؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى ؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الإله . أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة : فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورانوس إله السماء ، أم كانت هذه الآلهة آلهة الأولمب ، فإن هذا الإله الذي يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف . أما هذه الآلهة الشعبية فهي كواكب . أو بعبارة أدق ، نفوس الكواكب : فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً ، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولا لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية في إنسجام مع بقية الكون وفي إنسجام بعضها مع بعض . وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون ، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً .

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفترق كل الافتراق عن الصانع، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس الكواكب أي أنه هو الذي يخلق هذه الآلهة . ثم إن هذه الآلهة لاتسمو إلا على الأشياء التي توجدها ، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية ، فهي لا تعلو إذن إلا على الإنسان . وعلى العكس من هذا نرى الصانع

يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها ، فلابد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة هذه الآلهة .

لكن ، هل هذا الصانع هو الإله الأعلى ؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحى بذاته ، أى ان هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء ، وهذا الشيء هو الصور . فكأننا إذن بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهى : أولا الصور والحى بذاته ، وثانياً الصانع الذى يصنع الوجود على غرار الصور والحى بذاته ، وثالثاً الكون أو العالم ، ثم أرواح الكواكب .

فلنبحث الآن فى ماهية هذا الصانع وماذا يفعل . وهنا نرى أن الصانع فى « طيماوس » هو الذى يخلق الأشياء على غرار الصور ، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات . ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى — بدلا من هذا الصانع المجسم — عن الفن الإلهى ؛ أى الفن الذى يوجد الأشياء ، فكأن العلية التى للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعلته يصنع الأشياء ، فما الفارق إذن بين هذه العلية التى لدى الصانع وبين العلية التى لدى الصور ؟ يمكن أن يقال أولا إنه لا فارق بين العليتين ، ومادام أفلاطون قد فرق بين الاثنتين — ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هى — فاننا نستطيع التفرقة حينئذ على هذا الأساس ، وهى أن الصورة هى التى تعطى المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور ، التشكل بها ، والتعين . أما الصانع فهو

الذي يصنع بالفعل هذه الصور فى المحسوسات . فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطا بين الصور و بين المادة ، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحسية .

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا ، فهل هذه الصور عديدة ، أوهل توجد بينها وحدة ، أو فوقها جميعاً علة أولى لها ؟ مهما يكن من تعدد هذه الصور ، فهى محتاجة فى النهاية إلى صورة عليا ، بوصف أن هذه الصورة هى العلة المشتركة بين جميع الصور ، وهذه الصورة العليا هى صورة الخير . وقد تحدث أفلاطون طويلا عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور ، فهو الذى يهب الصور ، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها ؛ أى أن الوجود والماهية ، بالنسبة إلى الصور ، مأخوذان مباشرة عن صورة الخير . فكأنه من الممكن إذن ، عن هذا الطريق ، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الإله بصيغة التعريف (الـ . .) . وهذا الإله الذى هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة : فيصفه بالقدرة المطلقة ، وبالعلم والإرادة ، كما يصفه بالحياة ، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً . وينسب إليه ، تبعاً لعلمه ، العناية التامة بكل المخلوقات .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذى من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله . وإنا لنرى أرسطو فى كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون . وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه فى هذا

الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هى الواحد . فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشىء من التوحيد . لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو فى الواقع ، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف فى الأديان ، لأن فكرة التوحيد كما هى موجودة فى الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة . كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها . فللإجابة عن السؤال الذى وضعناه ، نجد أولا أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالإله معرفة لا تقال مطلقاً إلا للخاصة الخاصة ، لما يحيط بها من أسرار ، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما . وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون . فإننا نجد من بين الأسباب التى أثارت أفلاطون على ديون ، عدم احتفاظ الأخير بالسر فيما يختص بالمعارف التى أفضى بها إليه أفلاطون ، متعلقة بالله . هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية ، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبى من التصورات الحسية والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحب هذه الأقوال بالإلحاد .

الفن

على الرغم من أن أفلاطون كان فنانا ، وفنانا كبيراً ، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لا تكاد تتفق فى شىء مع النظرة الحقيقية التى يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه . فنلاحظ أولا أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل ، تختلف عن النظرة العامة ، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص . فهو يؤكد أهمية الفن ، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال ، لكنه يفهم هذا الجمال فهما أخلاقيا بمعنى أنه الخير : فليس الجمال هو الصورة الحسية التى تحدث فى النفس لذة حسية جمالية ، وإنما الجمال الحقيقى هو جمال الحق أو جمال الخير . ومصدر هذا نظرية أفلاطون فى الوجود فقد رأينا أن الوجود الحقيقى عند أفلاطون هو وجود الصورة ، أما الوجود الحسى فلا تحق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقى . فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسى ، ويمثله فى مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات ، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصور ، فالفن إذن تقليد التقليد . أما الفلسفة فأرقى من الفن بكثير ، لأنها تتأمل الصور مباشرة ، لا تقليدات الصور . ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة ، بأن يكون متجها إلى الحق وإلى الخير . ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية ، ويقوم الفنون على هذا الأساس :

فالفن الذى يقرب من العلم ويكون أبعد عن التمويه يكون أعلى من ذلك الفن الذى يميل إلى التمويه ولا يؤكد جانب الأخلاق . وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هى المقياس الأكبر للفن . فليس الفن إذن للفن — كما يقولون — ، وإنما الفن للأخلاق . وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن .

فلنبحث فى الفنون تبعاً لهذه القاعدة . فنجد أولا أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة . لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتى دائماً عن طريق الإيهام بالألوان والأضواء . فينتج عن هذا أوهام تؤثر فى النفس ذلك التأثير الذى ينشده الفنان . فذلك الفن قائم كله إذن على التمويه .

ويليه فن النحت . وهذا الفن لو روعى فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع وممثلة له أكبر تمثيل ، فانه يكون حينئذ فناً ذا فائدة . أما إذا لم تراع فيه هذه القواعد ، فحظه من الضعة حظ التصوير .

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية فى التثقيف ، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام فى النفس الإنسانية ، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة ، فيميل الإنسان تبعاً لهذا إلى أن يراعى دائماً تحقيق الانسجام . وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة ، فمن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة . والخلاصة هى أن الموسيقى فن له قيمته فى التثقيف . لكن

هذا ليس متعلقاً بكل نوع من أنواع الموسيقى ، فان من الموسيقى مايحقق هـذا الغرض ، وإن منها لما يعمل على هدمه . فاذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة ، أدت إلى هذا الغرض المطلوب ، وهو إحداث الانسجام فى النفس ؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التى : إما أن تـكون موسيقى مخنثة ، أوموسيقى عواطف صاخبة ، فانها تـكون مضرة أشد الإضرار. فيجب إذن أن تـكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين : إما إحداث الانسجام بأن تـكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائماً أن أن تحدث فى النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة ؛ وإما أن تـكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إتيان الفعال الجميلة . أما الشعر فيجب أيضاً أن يـكون متجهاً هذا الاتجاه ، فيحث الإنسان على فعل الخير ، ويصور الناس تصويراً ملائماً من شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء . أما الشعر الذى لا يمثل هذه الناحية والذى يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم ، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً .

كذلك الحال فى الفن الروائى : فيجب أن تـكون الملهاة (الـكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة ، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا ، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً فى الملهاة ، أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة ، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لـكى تمثل مافيها من عواطف نبيلة .

فاذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الإبداعية ، فاننا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة فى كل من الفلسفة والفن ، فهى الحماسة أو الحب بالمعنى الذى حددناه من قبل . ولكن بينما هذه الحماسة تؤدى فى حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للمحسوسات ، نجدها تؤدى فى الفلسفة إلى تصوير المعقولات ، ومن هنا فان الحماسة فى الفلسفة أسمى بكثير منها فى الفن . ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هى الفلسفة ، فانه قد حط من مقام الخيال الشعرى وعده تمويهاً وشيئاً مفسداً . وعلى كل حال فكلام أفلاطون فى هذه المسألة ، أى فى مسألة قوة الإبداع الفنى ، كلام لا يمكن أن تستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الإبداعية .

ويتصل بالفن بوجه عام ، فن الخطابة . وقد رأينا من قبل كيف حمل أفلاطون على هذا الفن ، لكنه لم يحمل عليه حملة تامة بمعنى أنه فن مرفوض ابتداء ، ولكنه حمل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين ، وقال بوجوب تنقيته من ذلك التمويه السوفسطائى . ومع أن الخطابة فى مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك ، فانها لازمة لكى يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة ، ولكى يستطيع الإنسان أن يقنع الجمهور بالحقائق التى لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق ، لعسر فهمه . ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم فى الأكاديمية ، لكنه حذر دائماً من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة ، ومن استعمالها فى التفكير الفلسفى بوجه خاص .

المدارس السقراطية

الصغرى

المدارس السقراطية الصغيرة

— ١ —

المدرسة الكلبية

سميت هذه المدرسة بهذا الإسم نسبة إلى « الكلب» κύων ، مما يدل على أن الإسم لابد أن يكون من وضع أحد خصومها سخرية منهم . ويذكر ذيوجانس اللائرسى (٦ : ١٣) أن مؤسس المدرسة ، أنطستانس لقب بلقب ἁπλοκύων (= كلب حقيق). وأيد هذه التسمية ذيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بازدرائهم للعادات المتبعة واحتقارهم للجاه والوجاهة ، وبما أظهره من زهد فى الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم . وإن كان هناك رأى يقول إن الكلمة نسبة إلى κυνόσαργες (اسم ميدان فى آثينية) وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطستانس .

ومؤسس المدرسة أنطستانس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس ، ثم تتلمذ على سقراط ، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم فى مدرسة كينوسارجس . وخلاصة رأيه أن الفضيلة هى الخير الأوحد ، ولاتحتاج السعادة إلى شىء غير الفضيلة . أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية . لكن ما الفضيلة ؟ الفضيلة هى القناعة . وليس ثم غير فضيلة واحدة ، ويمكن تعليمها وتعلمها ؛ فإذا اقتناها

المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها . ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير ، بل إلى القوة السقراطية . ومن يملك الفضيلة حكيم . ومن عدا مالكى الفضيلة فليسوا حكماء .

وفى نظرية المعرفة يعارض أنطستانس نظرية الصور الأفلاطونية ، ولا يعترف إلا بأحكام الهوية .

وأشهر تلاميذه هو ذيوجانس السينوبى ، الذى صار نموذج الكلبى ، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مسلك الكلبى . وتتلمذ عليه مونيموس، وأونيسكريتوس ، وفيليسكوس، وكراتس الثيبى الذى بفضله انضم إلى هذا المذهب كل من هبرخيا وأخيها متروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون ، مباشرون وغير مباشرين ، ذكر لنا ذيوجانس (٩٥) أسماؤهم ، وبهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلبية حتى نهاية القرن الثالث ، حيث اختفت المدرسة تماماً .

أنطستانس

وليست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطستانس ، مؤسس المدرسة . ولا بد أنه كان يعيش شيخاً فى سنة ٣٦٦ ق. (ديودورس الصقلى ١٥ : ٧٦) . أبوه من آثينا، أما أمه فيذكر ذيوجانس اللائرسى (٦ : ١) أنها من تراقيا . وهذا هو السبب — فيما يقال — فى أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه

المكان الوحيد الذى كان مسموحاً به لغير كاملى صفة المواطن الآثينى . وفى هذا الميدان — أو الحى — كانت عبادة هرقل الذى بجده الكلبيون أعظم تمجيد .

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائى وكان لهذا تأثيره فى الطريقة الخطابية التى صاغ بها أنطستانس محاوراته . وقد بقى لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما : « أياس » و « أودوسيوس » ، ولا محل للشك فى صحة نسبتهما إليه ، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ذيوجانس اللائرسى على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان : « فى القول والخلق » .

واشتغل أنطستانس معلماً للخطابة زمنا ، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أيما إعجاب ، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه فى التلمذة على سقراط (ذيوجانس اللائرسى ، ٦ : ٢) وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة ، ولكن فى سن عالية .

ويقول لنا اللائرسى إن كتبه حفظت فى عشرة مجلدات :

الأول يشمل :

(١) « رسالة فى التعبير أو أساليب القول »

(٢) « أياس ، أو قول أياس »

(٣) « أودوسيوس أو فى أودوسيوس »

(٤) « دفاع عن أورسطس ، أو فى الكتاب الشرعيين »

(٥) « الكتابة المتشابهة » أو « لوسياس وايسقراطيس

(٦) « رد على خطبة ايسقراطيس بعنوان : بغير شهود

والمجلد الثانى يشمل :

(٧) « فى طبيعة الحيوان »

(٨) « فى أنجاب الأولاد أو فى الزواج ؛ بحث فى الحب

(٩) « فى السوفسطائية »

(١٠) « فى العدالة والشجاعة » : مواعظ فى ثلاث مقالات

(١١) « فى ثيوجنيس »

والمجلد الثالث يشمل :

(١٢) « فى الخير »

(١٣) «فى الشجاعة »

(١٤) « فى القانون ، أو الجمهورية »

(١٥) « فى القانون , أو الخير والعدل »

(١٦) « فى الحرية والاستعباد »

(١٧) « فى العقيدة »

(١٨) « فى الحارس ، أو فى الطاعة »

(١٩)) « فى النصر : بحث فى تدبير المنزل »

والمجلد الرابع يشمل :

(٢٠) « قورس »

(٢١) « هرقل الأكبر ، أو فى القوة »

والمجلد الخامس يشمل :

(٢٢) « قورس ، أو فى السيادة »

(٢٣) « أسباسيا »

والمجلد السادس يشمل :

(٢٤) « الحقيقة »

(٢٥) « فى الجدل : متن فى المجادلات »

(٢٦) « ساثون . أو فى المناقضة » ثلاث مقالات

(٢٧) « فى المحادثة »

والمجلد السابع يشمل :

(٢٨) « فى التربية . أو فى الأسماء » خمس مقالات

(٢٩) « فى استعمال الأسماء : كتاب مساجلة »

(٣٠) « فى السؤال والجواب »

(٣١) « فى الرأى والمعرفة » — أربع مقالات

(٣٢) « فى الموت »

(٣٣) « فى الحياة والموت »

(٣٤) « فى الساكنين العالم السفلى »

(٣٥) « فى الطبيعة » — مقالتان

(٣٦) « مشكلة تتعلق بالطبيعة » — مقالتان

(٣٧) « الآراء » أو المجادل »

(٣٨) « مشاكل تتعلق بالتعليم »

والمجلد الثامن يشمل :

(٣٩) « فى الموسيقى »

(٤٠) « فى المفسرين »

(٤١) « فى هوميروس »

(٤٢) « فى الشر والفجور »

(٤٣) « فى كلخاس »

(٤٤) « فى الرائد »

(٤٥) « فى اللذة »

والمجلد التاسع يشمل :

(٤٦) « فى أودوسيوس »

(٤٧) « فى عصا الساحر »

(٤٨) « أثينا أو فى تليماخوس »

(٤٩) « فى هيلانه ونيلوپه »

(٥٠) « فى پروتيوس »

(٥١) « كوكلوبس أو فى أودوسيوس »

(٥٢) « في استعمال الخمر . أو السكر ، أو في الكوكاوبس»

(٥٣) « في كركيس »

(٥٤) « في أمفياراوس »

(٥٥) « في أودورسيوس ، ونيلوبي والكلب »

والمجلد العاشر والأخير يشمل :

(٥٦) « هرقل ، أو ميداس »

(٥٧) « هرقل ، أو في الحكمة أو القوة »

(٥٨) « قورس أو المحبوب »

(٥٩) « قورس ، أو الرداء »

(٦٠) « منكسانوس أو في الحكيم »

(٦١) « ألقبيادس »

(٦٢) « أرخيلاوس ، أو في الملكية » .

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف . وفي هذه العنوانات أثر السوفسطائية وأثر سقراط معاً . واتخذ من للتاريخ القومي ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره . فنراه في « هرقل» يقدم نموذج الكلبي الباحث عن المجهود والآلام , وفي «قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادىء السقراطية الكلبية ، بينما نراه في « أرخيلاوس » ينتزع من الوضع الراهن صورة واقعية للطاغية الذي يسلك مسلكا يتنافى مع المثل الأعلى السقراطي .

مذهبـــه :

وفى مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر السقراطية واهتمامه يتجه فى المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى الأخلاق . فى الديالكتيك يتأثر ببروديكوس واهتمامه باللغـــة ، وفى نفس الوقت يتأثر سقراط فى اهتمامه بالتعريفات . ويظهر تأثره بالسوفسطائية خصوصاً فى ولعه الشديد بالجدل والمساجلات .

يقول أرسطوطاليس (« الطوبيقا » م٣ ف ١١ ص ١٠٤ ت = كتابنا : « منطق أرسطو » ج٢ ص ٤٨٦ س٢) إن أنطسنانس يقول : « إنه ليس لأحد أن يتناقض » ؛ ويقول فى موضع آخر (« مابعد الطبيعة » مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص ١٠٢٤ ب س ٣٤ = ابن رشد : « تفسير مابعد الطبيعة » ج٢ ص ٦٨٩ س١ — س٦) إن أنطستانس « يرى أنه لا ينبغى أن يقال شىء ألبتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذى للواحد من الواحد » ويشرح ابن رشد هـذه العبارة فيقول . « يريد (أى أرسطو) ولذلك كان يرى فلان (= أنطستانس) أنه لا ينبغى أن يحد شىء ألبتة ، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على معنى واحد ، لأنه يرى أن الصدق لواحد مع واحد . فإذاً ليس تصدق أصلا حدود المعانى العامة على الخاصة » .

وتفسير العبارة الأولى . « ليس لأحد أن يتناقض » — هو أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به ، بحيث أنه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض ؛ وإما أن يكون الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض . وبعبارة اخرى : لكل شيء اسم واحد خاص به ، فان استعمل نفس الاسم فلا تناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على شيء آخر لا على نفس الشيء ، فلا تناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد : لا ينبغي أن يحد شيء ألبتة ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل على معنى واحد ، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على مسمى واحد . وعلى هذا فلا كلي ، لأن الكلي — المزعوم فى نظره — هو المقول على كثيرين مختلفين فى النوع ؛ ولكن لا شيء يقال على كثيرين ، إذن فلا كلي أبداً .

وبهذا يرى أنطسثانس أنه ينبغى على الإنسان أن يطلق على الشيء الاسم الخاص به فقط، وتبعاً لهذا لا يجوز له أن يحمل صفة مختلفة على الشيء ، فمثلا لا يجوز للانسان أن يقول : « الانسان خير » ، بل : « الإنسان هو الإنسان » ، و« الخير هو الخير » . ولما كان التعريف معناه ايضاح تصور بتصورات أخرى غيره فانه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف كلام لا يتعلق

بالشيء المعرف نفسه ، إنه مجرد مقارنة وليس تعريفاً بالمعنى الدقيق ؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم إليها صفة الشيء ، فان ذلك ليس حداً وتعريفاً ، إنه مجرد تصور للشيء ، وليس علماً به .

وهذا يفضى إلى القول بأن كل شيء فردى ، ون الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء ، بل عن آراء الناس فى الأشياء . ولهذا انتهى أنطستانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن التصورات العامة (ألكليات) هى مجرد أفكار . إنه يرى أناساً وأفراساً ، ولا يرى الإنسانية ولا الفرسية . ومن هنا قامت معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات عنيفة .

لقد تعلق أنطستانس بالأسماء وحدها . فماذا كانت النتيجة ؟ النتيجة هى أنه لم يهتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلمى عن الأشياء غير ممكن ؛ ونتج عن ذلك أن قال مارواه أرسطو وهو أنه لا تناقض ، ولا يمكن المرء أن يتناقض لاختلاف التسميات وبالتالى اختلاف المسميات ، وبالتالى يكون الكلام عن أشياء مختلفة ، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً .

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول الكاذب ، وقد ربط بين كلتيهما أرسطوطاليس فى الموضع المشار إليه ، وسخر من الثانية أفلاطون فى محاورة « أوتيديموس» (صفحة ٢٨٣هـ ومايتلوها ؛ ٢٨٥ وما يتلوها) .

ولكن ليس معنى هذا ، مع ذلك ، أن الكلبيين دعوا إلى التخلى عن العلم ؛ فقد كتب أنطستانس ، كما رأينا ، رسالة فى المعرفة والرأى تقع فى أربع مقالات (رقم ٣١ فى فهرست مؤلفاته الذى ذكرناه) ؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع . لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون فى خدمة غرض عملى فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء . والغاية من الحياة فى نظرهم هى السعادة (ذيوجانس ٦ : ١١) .

قال اللائرسى عنه : « آراؤه المحبوبة لديه هى : أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها ؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل . وقال إن الفضيلة تكفى بنفسها لتحقيق السعادة ، لأنها لا تحتاج إلى شىء غير قوة سقراط . وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم ؛ وأن الرجل الحكيم يكفى نفسه بنفسه ، لأن كل أموال الغير له ؛ وأن سوء السمعة شىء حسن ، وشأنها شأن الألم ؛ وأن الحكيم لا ينقاد فى أعماله العامة بالقوانين الموضوعة ، بل بقانون الفضيلة ؛ وأنه يتزوج لأنجاب أولاد من الاقتران بأجمل النسوة ؛ وأنه لا يزرى بالحب ، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحب .

« وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية : لا غريب على الحكيم ولا أمر بمستعص عليه . الصالح خليق بأن يحب . الفضلاء

أصدقاء . حالف الشجعان العدول . الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه . خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار المناضلين ضد كل الأشرار . من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار . احذر أعداءك ، لأنهم أول من يكشف عوراتك . قدر الرجل الأمين فوق القريب . الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء . الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة . كل الشرور غريبة . الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم . أسوار الدفاع ينبغى أن تشيد من حججنا البالغة» .

ولم يميز الكلبيون بين الفضيلة والسعادة ، بل قالوا إن كلتيهما شيء واحد فلا خير الا الفضيلة ، ولا شر الا الرذيلة ، وما ليس فضيلة ولارزيلة فيستوى عند الناس. ذلك لأنه لاخير إلا ما يكون ملكا للانسان ، ولا ملك حقيقياً للانسان غير قنيته الروحية . والمرء لا يكون مستقلا بنفسه الا فى الأمور الروحية والأخلاقية ، وما عدا ذلك فمن شأن الحظ . والعلم والفضيلة سلاحان عليهما تتكسر كل هجمات الحظ . لهذا لا يحتاج المرء — كيما يكون سعيداً — لغير الفضيلة ، وما عدا ذلك فعليه أن يحتقره حتى لا يكتفى ويقنع بغير الفضيلة . فمثلا ، ما الغنى بغير الفضيلة ؟ نهب المتملقين والفاجرات ، واغراء على الشح الذى هو أس كل بلاء ، وينبوع لعديد من المفاسد والقبائح ، وشيء لا يحقق السمعة ولا المتعة . ما الموت ؟ انه ليس شراً . لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء ، لإننا لا نشعر بشيء لما نموت .

وأخس الأمور وأذمها هو اللذة . والكلبيون يرون فى اللذة أكبر شر ، ويروى عن أنطستانس أنه قال انه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتذاً . ذلك لأنه اذا لم يكبح جماح اللذة شىء كما فى الحب ، وحيث يصبح المرء عبداً لشهوته ، فلا علاج أبداً وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس ، وهو الألم والجهد والعمل ، هو الفضيلة ، اذ بهما يصبح المرء حراً ، ولهذا نجد الكلبيون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للكلبى ، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجتهد مثله فى سبيل خير الإنسانية .

والفضيلة عندهم عمل وسلوك ، ولا تحتاج الى كثير من التأملات والأفكار . والنبل نبل الفضيلة لا نبل المولد ، والعدالة أسمى من صلة الدم .

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعماً ، استخلص الكلبيون مبدأ « عدم الحاجة » ، أى القناعة التامة .

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم فى السياسة والدين مشبعة بهذه الروح . ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الآثينى ومن قادة أثينا ، فكان أنطستانس يوصى أهل أثينا بأن يقرروا — بالتصويت — أن الحمير أفراس ! ويشبه هذا بانتخاب أناس ـ لا يفقهون شيئاً ـ قواداً .

إن الكلبي يتجاوز حدود الدولة . ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثلى فى نظره . فهو يحمل على الديمقراطية (أرسطوطاليس : «السياسة» م ٣ ف ١٣ ص ١٢٨٤ ا س ١٥)، ويحمل على الطغيان لأن الكلبي يحب الحرية ؛ ويحمل على النظم الارستقراطية ، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكوهم حكماء . ولهذا كان ميل الكلبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة ، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون ، لا مواطنين فى وطن محدود . وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً ، ولا ينبغى فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبحدود . وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال . ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس ، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية .

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكلبيين هى : اللامتية ، أى عدم الاهتمام بلوم الناس . ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس ، ما دام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسمحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبيعياً وكل ما يستتر منه الناس ؛ فمن لا يخجل من نفسه ينبغ ألا يخجل من الناس ، ورأى الناس لا أهمية له عندهم .

وفى الدين هاجموا الدين الشائع ، وتابعوا السوفسطائية فى

حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة ، وأبدوا آراء صريحة فى الآلهة اليونانية وعباداتها ولهذا كان الكلبيون من أنصار نزعة التنوير فى الدين . إنهم لا ينازعون فى وجود الألوهية ، ولكنهم ينازعون فى تعدد الآلهة وتشبيهها بالإنسان فى أفعاله ؛ وقالوا بإله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً ولا يمكن رسمه فى أية صورة . ويرون فى عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم ، هى فعل الفضيلة ، وماعدا ذلك خرافة وأساطير . والحكمة والعدالة تجعلاننا أحباء الآلهة ، والحكيم يعبد الله بالفضيلة ، لا بالأضاحى، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحى ؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أى مكان آخر ، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق .

ولكن يلاحظ مع ذلك أن آنطستانس لم ينبذ الأساطير اليونانية كما فعل اكسينوفانس ؛ ولكنه أولها تأويلا تشيع فيه النزعة العقلية .

ذيوجانس السينوبى

ولد فى سينوب ، وهو ابن هيكسيون الصيرفى . ويذكر ديوكلس أنه نفى لأن أباه استودع أموال الدولة فغش فى النقود . ولكن يوبوليدس — فى كتابه عن ذيوجانس يقول إن ذيوجانس نفسه هو الذى فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده . ولقد

اعترف ذيوجانس نفسه فى كتابه « فوزدالس » بأنه كان يزيف النقود .

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا ، فلقى أنطستانس ، ولكن هذا لم يرحب به ، فثابر إلى أن ظفر برضاه .

ويروى أنه قام بالتعليم ، فعلم أولاد اكسنيادس . وكانت له فى آثينا تلامذة (ذيوجانس اللائرسى ، ٦ : ٣٠ وما بعدها ، ٧٤ ، ٧٥ وما بعدها) . كما يذكر أنه كتب كتباً ، يذكر من بينها ذيوجانس اللائرسى عنوان كتابين .

ولقد صور فى صورة أسطورية زائفة كانت هى النموذج المبالغ فيه للكلبى . وقليل من ملامح هذه الصورة ينتسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخى . وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة . وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربى ، فأوردها لنا المبشرين فاتك فى كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم » (نشرتنا ص ٧٢ — ٨٢ . مدريد سنة ١٩٥٨) ، وأبو الفرج بن هندو فى « الكلم الروحانية » (ص ١٠٥ — ١١٢) .

وبهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية . فجوابه عن الأسكندر ، والصدفة التى كسرها لما رأى طفلا يشرب فى راحة يده ، والحب (الزير) الذى كان يسكن فيه ، والمصباح الذى

كان يسير به مضيئاً فى وضح النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً بإسم الإنسانية — وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر ، فجعلت منه رجلا غريب الآطوار بارع الجواب ، حاضر البديهة ، خفيف الظل .

« كان زاهداً متخلياً ، لامسكن له ولا مأوى إلا حيث أجنه الليل . وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده ، غير محتشم ، ليلا كان أو نهاراً . وكان يجبه الناس بالحق . ويصدق على نفسه ، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك والسوقة . فقنع بثوبين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا » ـ هذا الوصف لحياته الذى أورده المبشرين فاتك يلخص الصورة التى إنتشرت عنه ، ويلوح أن معظم ملامحها صادقة .

وقد نعته أفلاطون بأنه « سقراط هاذياً » .

أما من حيث المذهب الكلبي فيلوح أن ذيوجانس أضاف إليه فى أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والإثنتان الأخريان بالسلوك العملى . والمسألة الأولى هى أنه قال باشتراكية النساء والأولاد ، وإلغاء الزواج (ذيوجانس اللائرسى ٦ : ٧٢) وأن يكون الاتصال الجنسى بالرضا الحر المتبادل . قال اللائرسى عنه (٦ : ٧٢) : « كان يدعو إلى الإشتراك فى الزوجات ، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذى يقنع والمرأة التى توافق .

ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً » .

والمسألة الثانية تدخل فى باب السياسة . فقد أعلن أنه مواطن عالمى (اللائرسى ٦ : ٦٣) لا يحد بوطن ، ولا يعترف بدستور دولة محدودة ، وكان لهذا أثر فى الكلبيين من بعد ، والرواقية .

والنقطة الثالثة هى التجرد والذهن (ديون الذهبى الفم ٨ : ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النوازع الصوفية بأنه لم يكن يحتقر البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء ، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها .

والنقطة الرابعة هى الملامتية الكلبية ، التى أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس ، والتقاليد السارية لديهم ، وأن يحتقر الحضارة وقواعدها . لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة ، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة .

* * *

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم : مونيموس ، وأونيسكرتيوس ، وفيلسكوس وكراتس ومتروكاس وأخته هيبارخيا . وكانت لهم مؤلفات أسهمت فى نشر المذهب الكلبى . فإن فيلسكوس ألف محاورات وطراغوديات إحتوت على مفارقات

كلبية مثيرة . وأونيسكرتيوس اشترك فى حملة الأسكندر الأكبر على الهند ، وألف تاريخاً للأسكندر ذا إتجـــاه قصصى فاضح . واستعار من الفقراء الهنود العراة Gymnosophistes بعض ملامحهم وأدخلها فى الأخلاق الـكلبية .

وأهم منهما متروكلس وكراتس ومونيموس . ألف أولهما أقوالا ونسب أعمالا تمثل ملامح النزعة الـكلبية . والثانى ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الـكلبية . وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

(٢)

القورينائيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (برقة حالياً فى المملـكةالليبية) . تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط. وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية ، التى على أساسها بنى مذهبه فى اللذة . ولـكنه أشاع فى مذهبه فى اللذة روحاً سقراطية بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

يرى القورينائيون أن انطباعاتنا الذاتية هى اليقينية عندنا ولهذا ينبغى أن نتخذها معايير لأفعالنا التى ينبغى بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرف أرسطيفوس اللذه بأنها الحركة الناعمة

فى مقابل الألم الذى هو حركة خشنة . والغاية عنده هى تحصيل اللذة الايجابية الراهنة الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هى العلم الذى يمكن الحكماء من الافادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه اهتم ثيودوس بإبراز أهمية العلم كمصدر للنعيم : وحارب عبادة الآلهة حتى لقب « بالملحد » . وجاء هجسياس فأنكر اللذة الايجابية ورأى أن الغاية هى التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هى اللذة الايجابية ، وأبرز أهمية اللذة النابعة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أويهيميروس إلى المدرسة القورينائية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أويهيميروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى فى آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا فى أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

أرستيفوس

ولد كما قلنا فى مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التى كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى آثينة للتلمذ

على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليما ، كما يظهر من مذهبه. على أن أرسطو (« مابعد الطبيعة » مقالةالبيتا ف ٢ ص ٩٩٦ ، ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان ، كما يقول ذيوجانس اللائرسى ، قادراً على التكيف مع الظروف أيا ماكانت . ولهذا إستطاع أن ينال الحظوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الإستفادة من الظروف .

ولا بد أنه إستمر طويلا يدرس فى بلده ؛ قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقورينائية . وقد إستمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تتلمذ على أرسطيفوس إيثيوفس Aithiops وأنطيفطرس Antipatros وإبنته أرتيه Arete ، وهذه تتلمذ عليها إبنها أرسطيفوس تلميذ أمه . وبتوسط شخصين متتالين تتلمذ على أنطيفطرس كل من هجسياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية فى حياة أرسطيفوس هى : ولدحوالى سنة ٤٣٥ق . م ؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ ، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ — ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦ ، وتوفى سنة ٣٥٠ ق. م

وينسب إليه ذيوجانس اللائرسى الكتب التالية :

١ — تاريخ ليبيا فى ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديو نوسيوس

٢ — كتاب يحتوى على ٢٥ محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية ، والبعض الآخر باللهجة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كمذهب أنطستانس ، يجمع بين عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هى سعادة الإنسان ، وفى هذا يتفق مع أنطستانس ؛ ولكنه يختلف عنه إختلافا بيناً فى أن أنطستانس يرى أن السعادة فى الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة فى اللذة ، إن اللذة هى الخير المطلق، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذى سقراط إتخذا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا فى النهاية سيتقاربان بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا إنطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تخبرنا بشىء عن الأشياء فى ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض الخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر محجوب عنا معرفته . وكثيراً ما يحدث

الشيء الواحد أثرين مختلفين فى شخصين مختلفين . ولما كنا لا نعرف أين الحق، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصى الذاتى. ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير إنطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص. ولهذا يرى القورينائيون أن جميع امتثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا إنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذى يحكم به على أفعالنا وهو الذى يهبها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسى الذاتى يقيمون مذهبهم فى الأخلاق. إن كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا فى حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً. تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ، لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما فى النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشر إذن هو الألم ؛ وما ليس لذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير ، (أنظر سكستوس أمبريكوس : « ضد الرياضيين » م ٧ : ١٩٩) .

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم ـ الذى رأى فيه أبيقور فيما بعد الخير الأسمى ـ أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن فى اللحظة الحاضرة لأن اللذة المقبلة واللذة الماضية كلتيهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضى والمستقبل فليسا لنا . ولهذا ينبغى ألا نحفل بهما (ذيوجانس ٦٦) .

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ، فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها العادات والقوانين . وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو أنتجها فعل قبيح .

لكن القورينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلا بهذا الموقف الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً فى أن فى بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشترى بآلام كبيرة . ولهذا اضطروا إلى الاقرار بأن بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المنال . ولهذا قالوا فيما بعد إن العمل السىء هو الذى ينشأ عنه ألم أكثر مما ينشأ لذة ، ولهذا ينبغى على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التى تحرمها القوانين المدنية والرأى العام .

وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني . ولم يتمسك القورينائيون بالقول بأن السعادة تتوقف على اشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لابد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو مالا يتم إلا بالعلم والنظر والفطنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلا إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط بطلب السعادة .

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدا أول الأمر. والمبدأ الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمع المرء بكل ماتقدمه له الحياة من متع في كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد ـ قد طبقه في مسلكه هو في الحياة . فكان يعيش عيشة فاخرة ، ويستمتع بأطايب الطعام ، ويلبس أفخر الثياب ، ويتطيب بأفخر العطر ، ويستمتع لدى بنات الهوى . ولم يزدر الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء .

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذته . لقد

كان يريد الاستمتاع ، ولكنه فى الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم فى شهواته ، وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحتفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح . وعدم اهتمامه بالماضى والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهنى . ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزاء اللذة . ومن هنا كلمته المشهورة فى علاقته مع الغانية لايس : « إنى أقود ولا أقاد » . وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطستانس .

ثيودورس الملحد

ومن القورينائيين الآخرين نذكر أولا ثيودورس الملحد . قال اللاترسى (٢ : ٩٧) : « كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة . وقد اطلعت على كتاب له عنوانه : « فى الآلهة » له قيمته . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه فى هذا الموضوع . وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لانيقيرس ولديونيسوس الديالكتيكى ، كما ذكر ذلك أنطستانس فى كتابه « طبقات الفلاسفة » . وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالى ، وأولهما تجلبه الحكمة ، والثانى الحماقة . وسمى الحكمة والعدالة إلهتين ، وعدوتيهما دعاهما الشرور ، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر . ونبذ الصداقة لأنها لاتوجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء

فقانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء . ورأى أن من العقل ألا يضحى المرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغى ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين. وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة فى بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها ، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته صراحة دون أدنى مراعاة للظروف » .

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هى اللذة . ويرى أنه لاعرفان بالجميل ولاصداقة ولا إحسان ، لأننا لانختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها، بل للمصلحة .وأنكر امكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بآلام شديدة ، والنفس تشارك فى هذه الآلام ، ويعروها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يخيب الآمال . لهذا فان السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لايوجد شىء سار أوغيرسار بطبعه ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألمون من نفس الشىء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لاالفقير ولاالغنى، بوصفهما كذلك،ذوا نصيب خاص من اللذة . والعبودية والحرية ، والنبل وخسة العنصر ، والشرف والعار ـ كلها تتساوى فى تقدير اللذة . والحياة مزية عند الأحمق ، أما العاقل فهى عنده سواء . والعاقل من انقاد فى كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لايرى غيره كفؤاً له فى الاستحقاق .

أنيقيرس

أما مدرسة أنقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الوالدين أمور توجد فعلا فى واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جاره لا يشعر بها . ولا يعز الصديق لمجرد نفعه ، بل للشعور بالجميل الذى من أجله قد نعانى المتاعب .

أويهميروس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة القورينائية ، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا .

وقد اشتهر بكتاب عنوانه « الكتاب المقدس » كتبه على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه فى ماهية الآلهة الشعبية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجال عاشوا فى العصور السحيقة كانوا ذوى فطنة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا فى ذلك عند معاصريهم ورعيتهم . لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامة .

وقد رأى ر . ريتسنشتين (« مسألتان فى تاريخ الأديان » استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) و ف . ياكوبى (مادة : أويهميروس فى دائرة معارف باولى ـ فيسوفا ، ص ٩٦٨

وما يتلوها) أن من المرجح جداً أن أفكار أويهميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصرى .

وقد نشأ أويهميروس فى أجريجنتم أو مينا فى صقلية ، أو فى تاجه أو فى جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر إحتمالا ، فى مسانه بالفلوفونيز . وعاش فى عهد كساندروس الذى حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٢٩٨ ق . م .

ومصدرنا الرئيسى عنه هو ذيودورس الصقلى . « وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هى الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس فى كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دى بلوك R.de Block فى رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التى وردت فيها آراء أويهميروس .

— ٣ —

المدرسة الميغارية

رأس هذه المدرسة هو أقليدس الميغارى ، تلميذ سقراط الذى جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الايليين فى الواحد . وقال إن الواحد هو الخير ، أياً كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللا وجود .

والخـــير ثابت لا يتغير أبدا .

أما خلفاء أقليدس فسموا أولا «الميغاريون» ثم «الجدليون» ثم «الديالكتيكيون . وأبرزهم : أو يبوليدس الملطى ، مبتكر الأقيسة المحرجة المشهورة : الكذاب ، المتنكر ، الكومة ، الأصلع . ثم يتـلوه : الكسينوس ، الذى برع فى المراء وديودورس خرونوس ، الذى أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلفون الذى مزج بين الفلسفة الميغارية والفلسفة الكلبية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل (حمل صفة على موضوع) .

أقليدس الميغارى

ينبغى بادى ذى بدء أن نميز بينه وبين أقليدس الرياضى المهندس الشهير الذى عاش بعده بأكثر من قرن فى عهد البطالمة فى الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أثينة يقال إنه كان يدخل أثينة ليلا فى زى إمرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه فى التتلمذ على سقراط بعد وفاة هـــذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفى حوالى سنة ٣٥٠ ق . م .

لكنه عرف فى مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، وتحت

تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الايلية فقال إن الواحد هو الخير، والخير هو الواحد.

قال اللائرسي: «كان أقليدس من مواليد ميغارا على البرزخ ويقول البعض إنه من جيلا، كما ذكر الاسكندر في «طبقات الفلاسفة». وعنى بمؤلفات برمنيدس. وسمى أتباعه بالميغاريين من بعده. ثم سموا «المماريين» ثم «الديالكتيكيين» بعد ذلك بزمان، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الخلقيدوني لأنهم كانوا يصوغون حججهم على هيئة سؤال وجواب. ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة. وقال عن الخير الأسمى إنه الواحد، وإن سمي بعدة أسماء: الحكمة، الله، العقل الخ. ورفض كل ما يناقض الخير، قائلا إنه غير موجود.

وحينما يعارض برهاناً فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة. وكان ينكر قياس النظير لأنه يؤخذ: من متشابهات أو من مختلفات. فإن أخذ من متشابهات، فالأمر يتعلق بهذه المتشابهات لا بنظائرها. وإن أخذ من مختلفات، فلا يجوز وصلها بعضها إلى جوار بعض. ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر السقراطيين: «إني لا أهتم بأولئك الثرثارين، ولا بغيرهم، ولا بفيدون أياً من كان هو، ولا باقليدس الشديد اللدد»

الذى أشاع فى الميغاريين حب الجدل الجنونى » . وكتب ست محاورات ، من بينها « مقال فى الحب » لكن پانيتيوس Panetius شك فى صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون الوجود فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أوبوليدس المالطى

اشتهر بالحجج المحرجة التى يرتد فيها على المرء حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتنكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تدرك أن أورسطس أخوها ، ولكن أورسطس الماثل أمامها متنكراً لا تدرك أنه أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فمتى تصبح كومة ؟

ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ، إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

« مواطن من ميغارا فى بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أقليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأقليدس نفسه . ثم تتلمذ على ترازيماخوس الكورنثى الذى كان صديقاً لاختيامى ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع فى القدرة على الابتكار والسفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وبهذه المناسبة دعى أورد عبارات فيليفوس الميغارى الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرسطس انتزع متردورس النظرى وتيماجوراس الجيلاوى ومن ارسطوطاليس انتزع كليتارخوس الفيلسوف القوريناثى وسمياس ، وفيما يتصل بالدياليكتيكيين أنفسهم انتزع فأونيوس من أرستيدس . ولما جاء ديفيلوس البسفورى ، ابن يوفنطس ، زمرمكس ، ابن اسكاثنيتوس ، لتفنيده جعل منهما تلميذين مخلصين له » . كذلك ضم لنفسه فراسيديموس المشائى ، وكان فزيائياً ممتازاً ، وألقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كراتس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقى .

« وكان أيضاً حجة فى السياسة .

« ويقال إن بطلميوس سوتر كان يقدره كل التقدير . ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود معه

إلى مصر . لكن إستلفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيجينا حتى أبحر بطلميوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراآت الكفيلة بالمحافظة على دار استلفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر استلفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محتفظاً بفصاحته ومعرفته » . (ذيوجانس اللائرسى ٢ : ١١٣ - ١١٥) .

وكان إستلفون بسيطاً فى خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدرة فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوانيتهم ليتطلعوا إليه حين يمر .

ويذكر اللائرسى أنه بقى لاستلفون فى أيامه تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هى : « موسكوس » ، « أرسطيفوس أو قالياس » ، « بطلميوس » ، « خيرقراطس » ، « ماتروقليس » ، « انكسمانس » . «افيجنيس» ، «إلى ابنته» ، و«أرسطوطاليس» .

وكتب إستلفون نقداً عنيفاً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من اقليدس وبجد النزعة الكلبية . ورأى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقى هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل ٩ : ٣) .

حواش ومراجع

سقراط

١ — الحواشي

(١) اشلير ماخر : « مؤلفات أفلاطون » ، ج ١ ق ٢ س ٢٣٢ وما يليها • برلين ، ريمر ، ط ٣ سنة ١٨٥٦ — ١٨٦٢ F,SCHLEIER-MACHER: Platon'swerke ؛ وفيما يتصل بفكرة جني سقراط ، راجع :

أ — فولكماردسن : « جني سقراط ومفسروه » ، كيل سنة ١٨٦٢ VOLQUARDSEN : Das Damonium des Sokrates und seine Interpreten

ب — ربنج : «حول جني سقراط » ، فصل في « دراسات سقراطية » ، ج ٢ ، أبسالا سنة ١٨٧٠ RIBBING : "Ueber Sokrates' Damonion," in Socrat. Studien.

ح — الفردفوييه : « فلسفة سقراط » ، باريس سنة ١٨٧٤ ج ٢ ص ٢٦٦-٣١٦ ALF. FOUILLÉE: La Philosophie de Socrate

(٢) اكسينوفون : « الذكريات » : ١ : ١ : ١١ وما يليه XÉNOPHON : Memorabilia.

(٣) أفلاطون : « فيدون » ، ص ٩٦ أ وما يليه ؛ ص ٩٧ ب وما يليه ، « الجمهورية » م ٧ ص ٥٢٩ أ ؛ « فيلابوس » ص ٢٨ ى وما يليه ، « النواميس » م ١٢ ص ٩٦٦ ه وما يليه .

(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ب س ١ ؛ م ١٣ ف ٤ ص ١٠٨٨ ب س ١٧ ، س ٢٧ ؛ « أجزاء الحيوان » : م ١ ف س ٦٤٢ أ س ٢٨ .

(٥) تسلر . « فلسفة اليونان » ج ٢ ق ١ ط ٤ ص ١٢٢ — ZELLER: Die Philosophie der Griechen,5Aufl.ص١٢٢:
(٦) اكسينوفون : كروبيدیا Cyropaedia : م ٨ ، § ٢٢ ، ٢٧ .

ب — مراجع

ذكر ايبرفك وپريشترفي كتاب « تاريخ الفلسفة » ، ج ١ : F.UEBERWEG Grundriss der Geschichte der Philosophie,neu b.12. Aufl. von.K.PRAECHTER في الطبعة الثانية عشرة سنة ١٩٢٦ ، — كل المراجع المتصلة بسقراط حتى سنة ١٩٢٥ . وهنا سنقتصر هنا ، كما بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية كلها ، على ذكر المراجع المهمة التي ظهرت بعد سنة ١٩٢٥ :

L. KOEHLER : Briefe des Sokrates und die Sokratiker 1928 ;

EUDORE DERENNE : Les procés d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V et IV siècles, Paris, 1930 :

C. RITTER : Sokrates, 1931 .

ANGIPOULES : Aristophane et ses idées sur Socrate, Athènes. 1933 :

J. SYKUTRIS : Die Briefe des Sokrates und die Sokratiker, 1933 :

H. KUHN : Sokrates. Ein Versuch über d. Ursprung der Metaphysik, 1934 :

G. Bastide : Les moments historiques de Socrate. Paris, 1938.

A. Banfi : Socrate

أفلاطون

١ - حواشي

(١) ف . اشلیرماخر : « مؤلفات أفلاطون » ، برلين ، ريمر ، ط ٣ سنة ١٨٥٦ - ١٨٦٢ .

(٢) هرمن : « تاريخ ونظام الفلسفة الأفلاطونية » ، هيدلبرج ، ڤنتر ، سنة ١٨٣٩
C. F.HERMANN : Gesch. u. System der plat. philos., Heidelberg.

(٣) جروت : « أفلاطون ورفاق سقراط الآخرون » ، ط ٢ لندن ، سنة ١٨٦٧
G.GROTE : Plato and the other companions of Socrates.

(٤) ايبرڤك : « أبحاث حول صحة المؤلفات الأفلاطونية وتاريخها ، ثم حول اللحظات الرئيسية في حياة أفلاطون » ، ڤينا ، جيرولد سنة ١٨٦١
Fr. UEBERWEG:Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge d. plat. Schriften. und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Wien, Gerold

(٥) لويس كامبل Lewis Campbell : « السوفسطائي والسياسي لأفلاطون ، مع نص محرر وتعليقات بالإنجليزية » ، أوكسفورد ، كلارندون برس سنة ١٨٦٧ The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes ، « حول موضع السوفسطائي والسياسي ، وفيلابوس في ترتيب المحاورات الأفلاطونية ، وحول بعض خصائص مؤلفات أفلاطون الأخيرة » ، أعمال الجمعية الفيلولوجية بأكسفورد سنة ١٨٨٨ ، ١٨٨٩ ص ٢٥ - ٤٢ ، يونيه ١٨٤٤ Transactions of the Oxford Philological Society

(٦) ف . لوتسلاڤسكي : « نشأة وتطور منطق أفلاطون » ، لندن ،

لونجمانس ، جرين وشركاه ط ٢ سنة ١٩٠٥ W. LUTOSLAWSKI The origin and growth of Plato's Logic.

(١٧) ج. تيشملر G. TEICHMÜLLER : «حول الترتيب التاريخي للمحاورات الأفلاطونية» ليبسك سنة ١٨٧٩ Ueber die Reihenfolge der plat. Dialoge ؛ «خيوط أدبية في القرن الرابع قبل الميلاد» في جزئين سنه ١٨٨١ ، ١٨٨٤ ، Literarische Fehden im vierten Jahrb. vor Ch.

(٨) راجع خصوصاً فيما يتعلق بهذا الفصل :

L. STEFANINI : Platone. I, PP. LVII—TXXXI. Padova, Cedam, 1932 :

L. ROBIN : Platon, pp. 1—84. paris, Alcan. 1938

(٩) بروتاغوراس : ٣٥٤ — ٣٥٨.

(١٠) جورجياس : ٥٠٠ أ .

(١١) كليتوفون : ٤١٠ أ .

(١٢) الجمهورية : ٣٣٠ هـ ، ٣٣٦ أ .

(١٣) الجمهورية : م ١٠ ص ١٦١١ .

(١٤) طيماوس : ص ٤١ ب .

(١٥) هي : بروتاغوراس، فدرس، فيدون ، تيتاتوس، السوفسطائي ، السياسي ، برمنيدس ، اقراطيلوس ، فيلابوس ، المأدبة ، الجمهورية ، طيماوس ، أقريطياس . راجع كتابه : «حياة أفلاطون ومؤلفاته» ، ليبتسك، قيدمن، سنة ١٨١٦ F. ..ST : platon's Leben und Schriften

(١٦) شارشمت : « مجموع المؤلفات الأفلاطونية ، وتمييز الصحيح فيها من غير الصحيح » ، بون ، مرقس ، ص ٧ ، سنة ١٨٨٦ C. SCHAARSCHMIDT : Die Sammlung der plat. Schriften, zur Scheidnng der echten von der unechten

(١٧) ايبرفك : « مباحث في صحة وترتب المؤلفات الأفلاطونية » ، ص ١٨٠ .

(١٨) وكتابه : « أفلاطون » سنة ١٩٠٠ .

(١٩) ا . كرون : « الدولة الأفلاطونية » ، هله ، ميلمان سنة ١٨٨٦

A. KROHN : Der platonische Staat, Halle, Mühlmann

«المسألة الافلاطونية»، هله، ميلتمان سنة ١٨٧٨ Die platonische Frage.

(٢٠) فى كتابه « أفلاطون : الرجل ومذهبه » ، لندن ، مثيون وشركاه ، سنة ١٩٢٦ A. E. TAYLOR : Plato. the man and his work.

(٢١) « حول أفلاطون » ، ج٢ ص ٥٧٠ ، باريس ، بوشين ، سنة ١٩٢٧ . A. DIÈS : Autour de Platon

(٢٢) أسفند رانولف : « مبدأ التناقض عند الإيليين » كرستيانا، سنة ١٠٢٤ ، ص ٢٢٨ SVÈND RANULF . Der Eleatische Satz vom Widerspruch.

(٢٣) ف. بروشار V. Brochard : « الأساطير فى فلسفة أفلاطون » ، « السنة الفلسفية » ، سنة ١٩٠٠ L'année philos,

وأعيد نشره فى : « دراسات فى الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٤٦-٥٩ Etudes de philos. ancienne et moderne.

(٢٤) ڤلتر ڤلى : « بحث فى أساس الأساطير الأفلاطونية » ، تسوريش سنة ١٩٢٥ WALTR WILLI : Versueh einer Grundlegung der Platonischen Mythos. Zürich.

(٢٥) تيشلر : « المسألة الأفلاطونية ، رد على تسلر » جوتا ، سنة ١٨٧٦ .

(٢٦) كوتيرا : « الأساطير الأفلاطونية » ، باريس سنة ١٨٧٦ L. COUTURAT : De platonis mythis.

(٢٧) هرمن كوهن Her. Cohen : « مذهب الصور الأفلاطونية » فى « مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة » ج ٤ سنة ١٨٦٥ Zeitschrift Völ. und Sprachwis. : «مذهب الصور الأفلاطونية والرياضيات» ، ماربرج سنة ١٨٧٢ : Platons Ideenlehre u. d. Mathematik.

(٢٨) اعتمدنا فى هذا الفصل كله على الفصل الرائع الذى صدربه

L. STFEANINI: ستيفانيني كتابه عن أفلاطون المذكور آنفا، ص يا ــ سا
op. cit. XI—LXI

(٢٩) هرمن لوتسه : المنطق § ٣١٧ — ٣٢٠ : H. LOTZÉ :Logik

(٣٠) من القائلين بهذا الرأى : بوانس Bonitz فى « مقابسات أفلاطونية » ص ٦٥ وما يليها Disput. Platonicae ، وبرنديس Brandis ، « الفلسفة اليونانية الرومانية » ج ١١ ص ٢٩٤ وما يليها . واشتلبوم Stallbaum: « طيماوس أفلاطون » ص ٤٣ ، ٢٠٥ وما يليها الخ

(٣١) رتر : « تاريخ الفلســفة » ج ٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٨
RITTÉR : Gesch. d. Philosophie.

(٣٢) راجع فيما يتصل بهذه النقطة : تسلر ، ج ٢ ق ١ ط ٤ ص ٤١٠ تعليق ٤ ، ص ٦١٥ تعليق ٣ ، روس Ross فى شرحه على نشرته « ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ٢٧٠ فى التعليق على ص ١٧٠٢ ١ س ٢٠ ؛ وراجع يوحنا النحوى : de aet mundi, VI. 13 ، وراجع أيضا C. Censorius : de die natali, C. IV, 3.

(٣٣) تسلر ج ٢ ق ١ ط ٥ ص ٦٩٢ تعليق رقم ٦ .

(٣٤) ف . سوزميل . « التطور التكوينى لفلسفة أفلاطون » ، ليبتسك ، تيبنر F. SUSÉMIHL:Die genet.Entwi.der platon. Philos.

(٣٥) فى كتابة دراسات فى الفلسفة القديمة . « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » ، ص ٤٨٩ — ٥٠٣ باريس سنة ١٩٠٦
V. BROCHARD : Ét. de philos. anc. et moderne

(٣٦) هينرش شولتس : « الفيلسوف الأفلاطونى على قمة الحياة وفى مواجهة الموت » ، توبنجن سنة ١٩٢١ H. SCHOLZ : Der plat. Philosoph auf der Hohe des Lebens und im Angesicht des Todes.

ب — مراجع

في كتاب ايبرفك ذكر كامل للمراجع التي ظهرت عن أفلاطون حتى سنة ١٩٢٥ ، ولهذا فلن نورد هنا إلا ماظهر بعد سنة ١٩٢٥ ، ونبدأ أولا بالمراجع العامة :

A. E. TAYLOR : Plato, the man and his work, 1929

H. LEISEGANG : Die Platon Deutung d. Gegenwart 1929.

C. RITER: Die Kerngedanken der plat. Philosophie, 1931,

L. STEFANINI : Platone, 2 vols., 1932, 1935. Padova, Cedam.

E. GRASSI : Il problema della metafisica platonica Bari, Laterza, 1932,

PAUL SHOREY : What Plato said. Chicago, Cambridge, 1933,

K. HILDEBRANT : Platon, der Kampf des Geistes um die Macht, 1933 .

L. ROBIN : Platon, 1935. Paris, Alcan.

المحاورات :

W. Jaeger : Paideia : 2nd vol. 1943,

J. WAHL : Étude sur le Parménide de Platon, 1926.

PAUL FRIEDLAENDER : Die platonischen Schriften. Berlin 2 : Bde. 1928, 1930,

C. VERING : Platons Dialoge in freier Darstellung, 2 Bde, 1929—1938 ,

: Platons Staat. 1925 .

: » Gesetze 1926 ,

E. WOLFF : Platons Apologie, 1929 ,

M. WABRURG : 2 Fragen zum "Kratylos", 1929,

RICK. Neue Untersuchungen zu platon. Dialogen, 1931 .

GADAMER, H. G. . Platos dialek Ethik. Phanomenol. Interpret. "Philebos", 1931 :

COTSTANTIN RITTER : Platonische Liebe. Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des Symposions. Tubin., 1931 ;

A. HARDER : Platon's Kriton, 1934 .

MAX WUNDT : Platons Parmenides 1935 .

ERNST MOERIZ MANUSSE : Platons Sophistes und Politikos ; Berlin 1927 .

P. GIUFFRIDA : « Valore e significato del 'Menesseno'', in Giorn. Cri. d. filos. ital., 1937.

نظرية الصور :

J. STENZEL . Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles. 1924, 2 Aufl. 1933.

— Stud. z. Entwick. d. Platon. Dialektik. von Sokrates zu Aristoteles, Arete u. Diaireses. 2 Aufl. 1931 .

G RODIER. " Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon";«L'évotution de la diatectique de Platon" in, Etudes de philos. grecque, 1926.

A. DIÈS . Autour de Platon, 1927, Plusieurs études .

K. GRONAN : Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit, 1929,

W. FREYMANN : Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie, 1930 ,

F. M. CORNFORD : " Mathem. & Dialectic in the Republic", in, Mind, 1-4, 1932 ,

نظرية الأخلاق :

BROCHARD : "La morale de Platon", in Etud. de philos, pp. 169—220, 1926

G. RODIER . "Remarques sur le Philèbe" in Etudes de Philos. gr.. hi 1926,

H KELSEN : "La justice platonicienne" in Revue philos. nov. 1932. pp. 364—396,

R. C. LODGE : plato's Theory of Ethics. Int. Libr. of psychology :

B. M. LAING : "The problem of justice in plato's Rep.", in philosophy, VIII, 32, octobre 1933, pp. 412—421.

A. J. FESTUGIERE : Contemplation et vie contemplative chez platon. 1936.

نظرية الدين :

A. DIÈS : op. cit. "Le Dieu de platon" "la religion de platon",

A. BRÈMOND : "La religion de platon d'aprés la Xe livre des lois", in Rech. de. science religieuse. 1932, 1, pp. 25—53,

B. JANSEN : "Das Wesen und die Stellung Gottes in der philosophie platons", in Gregorianum. Jannar 1932. pp. 109-123 ,

نظرية الفن :

G. COLIN : "platon et les poètes" in REG. XLI, 1928 ,

A. RIVAUD : "platon et la musique" in Rev, d'hist. de la philos. 1929,

P. M. SCHUHL : platon et l'art de son temps, 1935.

R. C. Lodge : Plato's Theory of Art. Int. Libr. of paych. and philos. 1953.

فهرس الأعلام (*)

(*) الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .